قاعدتان فلسفيّتان

في الحكمة المتعالية



تأليف

العلّامة المحقق الشيخ جعفر السبحاني

منشورات مؤسسة الامام الصادق عليه السلام

قاعدتان فلسفيتان

في الحكمة المتعالية

تأليف

آية الله جعفر السبحاني

فهرست نويسي پيش از انتشار توسط: مؤسسة امام صادق عليه السلام

السبحاني التبريزي، جعفر، ١٣٤٧هـ.ق ـ

قاعدتان فلسفيتان في الحكمة المتعالية / تأليف جعفر السبحاني. ـ قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٤ق. =١٣٨٢

١٨٢ ص.

كتابنامه به صورت زيرنويس.

ISBN:964-357-078-9

١. صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، ٩٧٩ ـ ١٠٥٠ ق ــ نقد و تفسير ٢. فلسفة اسلامى. الف. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ب. عنوان.

B ١٨٩/١

قاعدتان فلسفيتان في الحكمة المتعالية

المؤلف ♦ آية الله جعفر السبحاني

المطبعة ♦ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الطبعة ♦ الأُولى

التاريخ ♦ ١٣٨٢/ ١٤٢٤هـ

الكمية ♦ ٢٠٠٠

الناشر ♦ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

Email: info@imamsadeq.org

www.imamsadeq.org

توزيع: قم ـ ساحة الشهداء ـ مكتبة التوحيد

☎ ٧٧٤٥٤٥٧و٢٩٢٢٣٣٥

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تعتزّ الأُمم ــ جميع الأُمم ــ بالعظماء من علمائها ومفكريها وقادتها، الذين كرّسوا حياتهم للنهوض بالأُمّة في ميادين العلم والعمل والكفاح والجهاد، تلبيةً لدواعي الوفاء لهم، وتثميناً لجهودهم، وتعريفاً بمقامهم ومكانتهم، واستلهاماً لعطائهم الثرّ.

وتحقيقاً لهذه الأغراض، آثرنا القيام بتأليف سلسلة (في رحاب نوابغ العلماء)، نُلقي فيها الأضواء على جوانب مهمة من سيرة علمائنا الأفذاذ، و نعرض لأهمّ آرائهم وأفكارهم ونتاجاتهم المتميزة.

ونحن إذ ننشر هذه السلسلة، لا نستهدف من ورائها دعوة الشباب إلى أن يكون عظامياً، يفخر فقط بما أنجزه الماضون من علمائنا الأبرار، وينأىٰ بنفسه عن بناء حاضر مشرق زاخرٍ بالحيوية والنشاط،وإنّما هي دعوة إلى التواصل مع التراث الحي، الذي يبعث الجيل الحاضر على الفخر والاعتزاز لشعوره بأنّ ثقافة أُمّته وحضارتها ضاربة بجذورها في أعماق التاريخ، ثمّ هو ــ الجيل الحاضر ـ يحاول

الإفادة منه، وتطويره بما ينسجم ومتطلبات العصر، وتطلعات الشباب المتوثّب للتقدم والنهوض لخدمة إسلامه العزيز وأُمّته العظيمة.

وقد خصّصنا هذه الرسالة لدراسة سيرة أحد عباقرة العصر وجهابذة الدهر ألا وهو صدر الدين الشيرازي ﷺ وقدّمنا ــ بعد بيان سيرته الذاتية ـ إلى القارئ الكريم موجزاً من آرائه وأفكاره الفلسفية، والتي تتجلّى في المسألتين التاليتين:

١. أصالة الوجود، واعتبارية الماهية.

٢. التشكيك في الوجود دون الماهية.

وهاتان المسألتان تعدّان أساساً لكلّ معرفة فلسفية، وإليك الكلام في مقامين: سيرته، وحياته.

آراؤه وأفكاره الفلسفية، المتجلية في المسألتين الماضيتين.

جعفر السبحاني

قم ـ مؤسسة الإمام الصادق ﷺ

٥ ذي القعدة الحرام ١٤٢٤

المقام الأوّل

صدر المتألّهين سيرته وحياته

لا عتب على اليراع إن وقف عاجزاً عن الإفاضة في تعريف شخصية فذّة وفيلسوف كبير يعدّ من نوابغ الدهر، من الذين يضنُّ بهم الدهر إلاّ في فترات يسيرة، ألا وهو الفيلسوف الإسلامي الكبير محمد بن إبراهيم الشيرازي المشهور بصدر المتألهين، صاحب منهج الحكمة المتعالية في الفلسفة.

نشأ فيلسوفنا الكبير في أجواء مشحونة بالعداء للفكر وأهله، ساد فيها الفكر الاخباري الذي كان يقود المجتمع نحو السذاجة والجمود. وقد كان له ولأُستاذه السيد الداماد سهم عظيم في كسر السدود والقيود التي كانت تكبّل العقول والألباب، ولذلك تعرّض إلى انتقاد مرّ أصبح هدفاً لسهام اللوم والتكفير، فها نحن نسلّط قبساً من النور على سيرته ليكون مناراً يُضيئ الدرب لطلاّب الحقيقة.

هو صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي، ولد عام ٩٧٩ هـ،[1] وكان والده إبراهيم بن يحيى المعروف بالقوامي أحد وزراء

---

١. لم يذكر المترجمون تاريخ ولادته لكن استخرجناها ممّا ذكره هو في حاشية المشاعر الطبعة القديمة، ص ٧٧ في مبحث اتحاد العاقل والمعقول عند ما يقول: «كل صورة ←

العهد الصفوي، وترعرع في بيت ساده العلم والوعي.

يصفه السيد المدني في سلافته: بأنّه كان عالم أهل زمانه في الحكمة متقناً لجميع الفنون. (١)

يقول صاحب الروضات: كان فائقاً على من تقدّمه من الحكماء الباذخين، والعلماء الراسخين إلى زمن مولانا نصير الدين الطوسي، منقّحاً أساس الإشراق والمشاء بما لا مزيد عليه. (٢)

هذه الكلمات وما قيل في حقّه كلمات قاصرة عن بيان حقّه ومكانته، وألطف كلمة قيلت في حقّه ما نقل عن الحكيم المتألّه الشيخ محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦ـ١٣٦١هـ) أنّه قال: لو أعلم أحداً يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددت إليه الرحال للتَّلْمذَة عليه وإن كان في أقصى الديار.

← إدراكيةسواء كانت معقولة أو محسوسة فهي متّحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان فائض علينا من عند الله» فكتب في الهامش النص التالي: تاريخ هذه الإفاضة كانت ظهيرة يوم الجمعة سابع جمادى الأُولى لعام ١٠٣٧ من الهجرة النبوية ،و قد مضى من عمر المؤلّف ثمان و خمسون سنة.

فعند طرح ٥٨ سنة من ١٠٣٧ تكون سنة ولادته هو عام ٩٧٩هـ.

وأوّل من اطلعني على ذلك هو صديقنا الوفي المرحوم الشيخ محمد فريد النهاوندي ـ رضوان الله عليه ـ حيث كانت تلك التعليقة مكتوبة أيضاً في حاشية أسفاره، فأثبتنا هذه التعليقة في حاشية الأسفار التي كنّا نملكها.

١. سلافة العصر في أعيان أهل العصر.

٢. روضة الجنات:٤/ ١٢٠ برقم ٣٥٦.

وزاد عليه الشيخ المظفّر في مقدمته على هذه الكلمة: بأنّ أُستاذه يريد أن يفتخر أنّه وحده بلغ درجة فهم أسراره، أو أنّه بلغ درجة من المعرفة أدرك فيها عجزه عن اكتناه مقاصده العالية.

وأضاف: إنّي من المؤمنين بأنّ صدر المتألهين أحد أقطاب في الدورة الإسلامية: هو والمعلم الثاني أبو نصر الفارابي (المتوفّى ٣٣٩هـ) والشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٣ـ٤٢٧ هـ) والمحقّق نصير الدين الطوسي (٥٩٧ـ٦٧٢ هـ) هؤلاء هم في الرعيل الأوّل وهم الأُصول للفلسفة، وصاحبنا خاتمهم والشارح لآرائهم وا لمروّج لطريقتهم والأُستاذ الأكبر لفنّهم. ولولا خوف المغالاة لقلت هو الأوّل في الرتبة العلمية، لا سيما في المكاشفة والعرفان. (١)

أقول: هذه هي الكلمات التي ذكرها الأساطين في ترجمة صدر المتألهين، والذي انكشف لي طول ممارستي لدراسة كتبه والإمعان فيها أنّه كان يتميّز بأُمور، أوضحها:

أوّلاً: إنّه لم يكن فيلسوفاً ناقلاً للأفكار بل كان محقّقاً لها، كاشفاً الشبهات عن وجهها، ومؤسساً لأُصول كان لها دور عظيم في تحوّل الفلسفة الإسلامية تحوّلاً جذرياً لها تأثير في المعارف والعقائد كما سيوافيك.

ثانياً: إنّ أفكاره وكتبه صارت محوراً للدراسة والبحث في المعاهد

---

١. الأسفار:١/ ٣، قسم التقديم.

العلمية ما يربو على ثلاثة قرون، وقد عكف على دراستها أساتذة الفلسفة دراسة وتمحيصاً.

ثالثاً: إنّ من أعقبه من فطاحل الحكماء الذين يعدّون في الرعيل الأوّل كلّهم عيال على فلسفته في أفكارهم وتحقيقاتهم، نظراء:

١. المولى المحقّق ملاّ محمد صادق الأردستاني (المتوفّى ١١١٣هـ).

٢. المحقّق ملاّ إسماعيل الخواجوي (المتوفّى ١١٣٧هـ).

٣. السيد محمد البيد آبادي (المتوفّى ١١٤٧هـ).

٤. الشيخ محمد رضا القمشئي (المتوفّى ١٢٤١هـ).

٥. الفيلسوف الكبير ملاّ علي النوري (المتوفّى ١٢٤٦هـ).

٦. المحقّق ملاّ هادي السبزواري (١٢١٢ـ ١٢٨٩هـ).

٧. المدرس الكبير علي المدرس (١٢٣٤ـ ١٣٠٧هـ).

٨. السيد أبو الحسن جلوة (١٢٣٨ـ ١٣١٤هـ).

إلى غير ذلك من كبار أساتذة الفلسفة الذين تخرّجوا على يد العلمين الأخيرين أخيرهم لا آخرهم أُستاذنا الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ـ ١٤٠٢هـ)، الذي تتلمذ على السيد حسين البادكوبي (١٢٩٣ـ ١٣٨٧هـ) وهو من أبرز تلاميذ السيد أبو الحسن جلوة، فهؤلاء هم الذين حملوا أفكار صدر المتألهين وقرّروها بأحسن ما يمكن ولا تجد هذه الميزات الثلاث عند أحد غيره.

رابعاً: إنّه جمع بين ما عليه الاشراقيون من أنّه لا يصل الإنسان إلى الحقائق إلاّ عن طريق الرياضة والتصفية والشهود، وما عليه المشاؤون من أنّ اقتناص الحقائق رهن الدراسة والتحقيق، فصار المؤلف يجمع بين الأُسلوبين ويصرّ على أنّ الأقيسة والمقدّمات المنطقية الّتي توصل الإنسان إلى ما يوصله إليه تجريد النفس عن شهواتها ولذّاتها وتخلّصها من أدران الدنيا وأوساخها، فالسبيلان ينتهيان إلى هدف واحد، والفرق بينهما كالفرق بين من يسمع وصف الحلاوة ومن يذوقها، ويندّد بمن يكرس اهتمامه على أحد دون الآخر، ويقول في هذا الصدد: «ولا تشتغل بترّهات عوام الصوفية من الجهلة، ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة فإنّها فتنة مضلّة، وللأقدام عن جادة الصواب مزلّة وهم الذين إذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون، وقانا الله وإياك شرّ هاتين الطائفتين ولا جمع الله بيننا وبينهم طرفة عين أبداً». [1]

ولأجل أنّ الميزة الرابعة هي المهمة في الوقوف على ما بذله مؤلفنا في هذا المضمار نتكلّم حولها بإسهاب، فنقول: صاغ صدر المتألهين أسساً جديدة في الفلسفة الإسلامية ووضع حجر الزاوية لها وأسماها بالحكمة المتعالية، وصارت فيما بعد محوراً للدراسات الفلسفية في الجامعات العلمية فعكف عليها روّاد العلم وعشّاق الحقيقة.

١. الأسفار، المقدمة: ١/ ١٢.

صبّ سيّدنا المؤسس اهتمامه بتحليل المباحث الهامة وشرحها وعطف نظره إلى القواعد العامة الجارية في نظام الوجود من غير أن يختصّ بموجود دون آخر، فدقّق النظر فيها في بابها الخاص أعني الفن الأعلى، كما إنّه بحث بحثاً وافياً في الإلهيات وأتقنها أيّ إتقان.

وقد استعان ﵀ فيما أحدث من أُصول جديدة للفلسفة وفيما جاء من المنهج الجديد والتفكير الحديث، بما وصل إليه من الأغارقة الأقدمين لا سيما أفلاطون وأرسطو ونظرائهما، وضمّ إلى تلك الأنظار الجليلة ما استفاده من أساتذة الشرق وفلاسفتهم ممّا جادت بها قرائحهم ونشرتها أقلامهم، إلى منتصف القرن الحادي عشر الهجري.

لا شكّ أنّه لاحظ وتأمّل فيما كتبه فطاحل المشائين والاشراقيين، وما جاد به ذوق العرفاء الشامخين، فجاء مبدعاً خامره كثير من التجديد والابتكار، وأعانه في ذلك فطنته المتوقّدة وذكاؤه الملتهب.

ومن إبداعاته أنّه جاء بنظام متكامل في المسائل الفلسفية، فقدّم ما حقّه التقديم وأخّر ما حقّه التأخير، فأصبحت المسائل الفلسفية، كالمسائل الرياضية في ترتيبها المنطقي.

نهض بهذا العبء الثقيل ولا نصير له سوى براعته وهمّته القعساء، وعقله الكبير، وقلبه البصير، ولذلك جاء مهبطاً للعلوم والمعارف، وصار بذلك بطلاً مقداماً في تلك الميادين.

ولقد توفّق ﵀ كلّ التوفيق في الجمع بين آراء أفلاطون (مؤسّس

مدرسة الاشراق) وتلميذه أرسطو (مبتكر منهج المشائين) وكان الأوّل من المعلّمين داعياً إلى تهذيب النفس وتصفية الباطن، قائلاً بأنّ الطريق الوحيد إلى اقتناص شوارد الحقائق واكتشاف دقائق الكون هو هذا المنهج لا غير، وكان الثاني مخالفاً له في المنهج، قائلاً بأنّ الدليل للوصول إلى الحقائق المكنونة، والدقائق المجهولة، هو التفكير والاستدلال والبرهنة الصحيحة.

ولم يزل التشاجر قائماً على قدم وساق بين العلمين وأتباعهما في اليونان والاسكندرية وأُوربا في القرون الوسطى، إلى أن سرى هذا الاختلاف إلى الفلاسفة الإسلاميين وهم بين مشّائي لا يقيم للإشراق وزناً، وإشراقي لا يجنح إلى فلسفة المشاء.

وقد قضى الحكيم الشيرازي على هذا التشاجر والنقاش الذي شغل بال العديد من فلاسفة الاغريق والمسلمين طوال هذه القرون فطوى بأفكاره وأُسلوبه، صفحة هذا الجدل العقيم، ومن كان له إلمام بأساسه الرصين يعرف كيف ختم هذا المبتكر الفذ تلك المشاجرات، وكيف ألغى بالأُصول المحرّرة تقابل المسلكين، وتضاربهما، بحيث لا يكاد يصحّ بعد هذه الأُصول أن يعدّ أحدهما مقابلاً للآخر.

وقصارى القول: إنّه قد حاز قصب السبق في ميدان الابتكار فجاء بأفكار عالية جديدة على عهده لا توجد في زبر الأوّلين ولا في خواطر الآخرين، وضمّ إلى تلك الأنظار نتائج جهود عظماء الفلسفة

وخلاصة دروسهم العالية ومحاضراتهم القيّمة، ولباب مجاهداتهم طوال القرون الثمانية منذ ظهور الفلسفة في البيئات الإسلامية إلى عصر المؤسس.

أطوار حياته

لقد طوى فيلسوفنا الفذ حياته في مراحل ثلاث: مرحلة تلقي المعارف الإلهية، ومرحلة تهذيب النفس وتزكيتها، ومرحلة التأليف والتصنيف.

هذه هي المراحل التي اجتازها مترجمنا ويظهر ذلك من الإمعان فيما كتبه في مقدمة الأسفار فإنّه (قدّس الله سرّه) لما كان يعتقد بأنّ تحصيل المعارف ليس رهن مدارستها فحسب بل إنّ تهذيب النفس سبيل آخر لتهيئة الإنسان لإفاضة المعارف الإلهية على قلبه فلذلك طوى المرحلتين، فلمّا اكتملت لديه أدوات المعرفة، انصرف إلى التأليف والتصنيف وما وقف عليه عن طريق المدارسة وما أُفيض عليه من المعارف في قالب التأليف والتصنيف.

ويشير إلى المرحلة الأُولى بقوله:

ثمّ إنّي قد صرفت قوّتي في سالف الزمان منذ أوّل الحداثة والريعان، في الفلسفة الإلهية، بمقدار ما أُوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء

اللاحقين مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصّلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلّمين تحصيلاً يختار اللباب من كل باب، ويجتاز عن التطويل والإطناب، مجتنباً في ذلك طول الأمل مع قصر العمل، معرضاً عن إسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والأجل، طلباً للجاه الوهميّ، وتشوّقاً إلى الترأس الخيالي، من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل. (١)

ثمّ إنّه وقف في برهة من عمره على خطئه في هذه المرحلة مع أنّ هذه العلوم من دون أن تتزامن مع تهذيب النفس لا تسمن ولا تغني من جوع.

يقول في حقّ نفسه: وإنّي لأستغفر الله كثيراً ممّا ضيّعت شطراً من عمري في تتبّع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلّم جربزتهم في القول وتفنّنهم في البحث، حتى تبيّن لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنّان أنّ قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم. (٢)

يقول في معرض كلامه عن المرحلة الثانية ــ بعد الشكوى من طائفة كانت تضمر له العداء ــ يقول: فألجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة، لمعادات الزمان وعدم مساعدة الدوران، إلى أن انزويت في

١. الأسفار:١/ ٤.

٢. الأسفار، المقدمة:١/ ١١.

بعض نواحي الديار واستترت بالخمول والانكسار منقطع الآمال، متوفراً على فرضٍ أُؤدّيه، وتفريطٍ في جنب الله أسعىٰ في تلافيه، لا على درس أُلقيه، أو تأليف أتصرّف فيه إذ التصرّف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات، وتبيين المقاصد ورفع المشكلات ممّا يحتاج إلى تصفية الفكر، وتهذيب الخيال عمّا يوجب الملال والاختلال، واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال، ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان ويشاهد ممّا يكبّ عليه الناس في هذا الأوان.[1]

وفي معرض كلامه عن المرحلة الثالثة يقول: فلمّا بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال، زماناً مديداً وأمداً بعيداً، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً، والتهب قلبي بكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهية فاطّلعت على أسرار لم أكن أطّلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان ـ إلى أن قال: ـ فبلغ الكتاب أجله وأراد الله تقديمه وقد كان أجّله فأظهره في الوقت الذي قدّره وأبرزه على من له يسّره، فرأيت إخراجه من القوة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل، فأعملت فيه فكري، وجمعت على

١. الأسفار، المقدمة: ١/ ٦.

ضمّ شوارده أمري، وسألت الله تعالى أن يشدّ أزري ويحط بكرمه وزري، ويشرح لإتمامه صدري، فنهضتْ عزيمتي بعد ما كانت قاعدة، وهبّت همّتي غبَّ ما كانت راكدة، واهتزّ الخامد من نشاطي، وتموّج الجامد من انبساطي، وقلتُ لنفسي: هذا أوان الاهتمام والشروع وذكر أُصول يستنبط منها الفروع، وتحلية الأسماع بجواهر المعاني الفائقة، وإبراز الحقّ في صورته المعجبة الرائقة، فصنّفت كتاباً إلهياً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال، وأبرزت حكمة ربّانية للطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال.[1]

تهجّده وعبادته

يرىٰ صدر المتألهين أنّ الإشراق والإلهام يعدّان من أدوات المعرفة وهما رهن تخلية النفس من كدر الذنوب ومساوئ الأعمال والأخلاق، وتحليتها بفضائل الأعمال والرياضات النفسية، فلا تعجب ممّا ذكر أصحاب التراجم أنّه حجّ سبع مرات مشياً على الأقدام.

إخلاصه لأئمّة أهل البيت عليهم السلام

يعدّ الحكيم المؤسّس أحد الموالين المخلصين لأئمّة أهل البيت عليهم السلام، ويظهر إخلاصه في كلماته في كتاب الأسفار وغيرها من كتبه

١. الأسفار، المقدمة: ١/ ٨ ـ ٩.

بوضوح، ولنذكر مقاطع من كلامه في المقام:

يقول: إنّي أعلم يقيناً أنّه لا يمكن لأحد أن يعبد الله كما هو أهله و مستحقّه، إلاّ بتوسّط من له الاسم الأعظم وهو الإنسان الكامل خليفة الله في الخلافة الكبرى.

ويقول في مقدمة الأسفار: فألقينا زمام أمرنا إلى الله وإلى رسوله النذير المنذر، فكلُّ ما بلغنا منه آمنّا به وصدّقناه، اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَ مٰا آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمٰا نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (١) حتى فتح الله على قلبنا ما فتح، فأفلح ببركة متابعته وأنجح. (٢)

ويقول أيضاً: إنّي أستعيذ ربّي الجليل في جميع أقوالي ومعتقداتي ومصنّفاتي، في كلّ ما يقدح في صحّة متابعة الشريعة التي أتانا بها سيّد المرسلين عليه وآله أجزل صلوات المصلّين، أو يشعر بوهن في العزيمة في الدين أو ضعف في التمسّك بحبل المتين. (٣)

ومن قرأ شرحه على كتاب الحجّة من أُصول الكافي يجده ﷺ مفعماً بإخلاصه لأئمّة أهل البيت وإيمانه بعصمتهم وطهارتهم وعلومهم ومقاماتهم الرفيعة، وها نحن نذكر لك شيئاً يسيراً ممّا ذكره في

١. الحشر: ٧.
٢. الأسفار: ١/ ١٢.
٣. رسالة العرشية: ٦٩، طبعة اصفهان.

مستهلّ كتاب الحجة حيث يقول:

الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده إصابة أهل الحقّ واليقين، المقتبسين أنوار الحكمة والدين من مشكاة النبوّة والولاية، وخصّهم من بين سائر الفرق بمزايا اللّطف والمنّة، وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف لهم به حقائق الملّة والشريعة وأسرار الكتاب والسنّة، واتّبعوا به سبيل حجج الله الناطقة، وبراهينه الساطعة من الذوات المقدّسة والنفوس المطهّرة الذين طهّرهم الله به عن نزعات الشياطين تطهيراً، ونوّر بواطنهم بأنوار الولاية والقرب تنويراً لهم باقتفاء هذه الحجج والبراهين وأهل بيت النبوّة التي أتى بها سيّد الأوّلين والآخرين وخاتم الأنبياء والمرسلين محمّد المصطفى ﷺ اهتدوا إلى أسرار العلم واليقين، وأدركوا ببصائرهم أنوار الكتاب المستبين وأخبار الأولياء المعصومين، وأطلقوا بضمائرهم على طرق التلفيق بين مقتضى الشرائع وموجبات العقول، وتحقّقوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحقّ المعقول. (١)

تمتّع صدر المتألّهين بحرّية التفكير ورفض التقليد في كلّ ما يكتب ويحرّر، فهو مع التزامه بالكتاب والسنّة وأن لا يخرج عنهما قيد شعرة لم يصدّه ذلك عن الحرية في التفكير وكسر قيود الجمود، وهو يصرّح بذلك تارة ويلوّح أُخرى.

يقول: وأنشدك بالله وملكوته وأهل رسالاته أن تترك عادة النفوس

١. شرح أُصول الكافي: ٤٣٨، كتاب الحجّة، الطبعة الحجرية.

السفلية من الإلف بما هو المشهور بين الجمهور، والتوحّش عمّا لم تسمعه من المشايخ والآباء وإن كان مبرهناً عليه بالحجّة البيضاء، فلا تكن ممّن ذمّهم الله على التقليد المحض في مواضع كثيرة من القرآن: ﴿وَمِنَ النّاسِ مَنْ يُجادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدىً وَلا كِتابٍ مُنيرٍ﴾. (١)

فإيّاك أن تجعل الشريعة الإلهية وحقائق الملّة الحقيقة مقصورة على ما سمعته من معلّميك وأشياخك منذ أوّل إسلامك، فتجمد دائماً على عتبة بابك ومقامك غير مهاجر إلى ربّك. (٢)

وقال أيضاً في معرض كلامه عن ذمّ التقليد: وليعلم أنّ معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقّاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقّفاً، فإنّ المشعوف بالتقليد والمجمود على الصورة، لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين، ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللّذات المحسوسة، من معرفة خلّاق الخلائق وحقيقة الحقائق، ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلّم، وليس أيضاً هو مجرّد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر، وغاية أصحاب المباحثة والفكر فإنّ جميعها ﴿ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوقَ بَعْضٍ إذا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (٣) بل ذلك نوع

١. الحج: ٨.
٢. العرشية: ٢٠٠.
٣. النور: ٤٠.

يقين هو ثمرة نور يُقذف في قلب المؤمن بسبب اتّصاله بعالم القدس والطهارة، وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة. (١)

مؤلّفاته

إنّ من سبر كتب صدر المتألهين لا سيما الأسفار الأربعة، يقف على أنّه تمتّع بموهبة كبيرة في مجال البيان وتبيين المعضلات وحلّ المشكلات بنحو لم يسبق إليه أحد من الحكماء، وأنت إذا قارنت كتب صدر المتألهين مع كتب الشيخ الرئيس لوجدت الفرق الواضح بينها في التقرير والعرض، ولا غرو في ذلك فإنّ صدر المتألهين تلميذ السيد الداماد الملقّب بأمير البيان، ولكن التلميذ حسب زعمي بلغ مدارج الرقي والكمال وبرع أكثر من أُستاذه، ولذلك نرى أنّ شيخنا المظفّر يقول في حقّه: بالغ في تصوير آرائه باختلاف العبارات والتكرار، حسبما أوتي من مقدرة بيانية، وحسبما يسعه موضوعه من أدائه بالألفاظ، وهو كاتب موهوب لعلّه لم نعهد له نظيراً في عصره وفي غير عصره، وإذا كان أُستاذه الجليل السيد الداماد أمير البيان، فإنّ تلميذه ناف عليه وكان أكثر منه براعة وتمكّناً من البيان السهل. (٢)

وقد ترك صدر المتألهين تراثاً علمياً في حقل الفلسفة والعرفان

١. الأسفار: المقدمة: ١/ ١١.
٢. الأسفار: قسم التقديم: ١/ ١٦.

والتفسير وشرح الحديث ما يُنيفُ على ٣٣ كتاباً وقد ذكر تفاصيلها وخصوصياتها سلسلة من الأعلام لا سيما الشيخ أبو عبد الله الزنجاني في أُطروحته المسمّاة «الفيلسوف الفارسي الكبير صدر المتألّهين» والعلاّمة الشيخ المظفر (رضوان الله عليه) في تقديمه على الأسفار والعلاّمة الشيخ عبد الله نعمة في فلاسفة الشيعة، غير أنّا نشير إلىٰ ما هو المهم:

١. الأسفار الأربعة، وربما يطلق عليها: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، وهذا الكتاب هو المرجع لباقي مؤلفاته لا سيما: كتابيه المبدأ والمعاد، والمشاعر، وقد طبع في إيران على الحجر في أربعة مجلّدات كبار سنة ١٢٨٢هـ يقع مجموعها في ٩٢٦ صفحة بالقطع الكبير وعلى الأجزاء الثلاثة تعاليق المحقّق السبزواري، والأسفار جمع سفر ـ بفتح السين والفاء ـ ويراد به السياحة العقليّة الأربعة التي نوّه إليها في مقدّمة الكتاب وهي:

الأوّل: السفر من الخلق إلى الخلق.

الثاني: السفر بالحقّ في الحقّ.

الثالث: السفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.

الرابع: السفر بالحقّ في الخلق.

وقد أُعيد طبعه بصف جديد في تسعة أجزاء عام ١٣٨٤هـ مزيّناً بتعليقات المحقّق السبزواري وأُستاذنا الكبير السيد محمد حسين

الطباطبائي (١٣٢١ـ ١٤٠٢هـ) وعليها تقديم بقلم الشيخ العلاّمة محمد رضا المظفر.

٢. المبدأ والمعاد، طبع عام ١٣١٤هـ وهو في الفنّين: الربوبيات والمعاد، جمع فيه بين مسلكي أهل البحث والعرفان.

٣. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، لخّص فيه آراءه في المسائل الحكمية، طبع عام ١٢٨٦هـ.

٤. المشاعر، طبع عام ١٣١٥هـ وفيه حصيلة ما أسّسه من الأُصول في الفلسفة.

٥. الحكمة العرشية على الطريقة العرفانية طبع مع المشاعر.

٦. أسرار الآيات وأنوار البيّنات في معرفة أسرار آيات الله تعالى وصنائعه وحكمه على الطريقة العرفانية مع تطبيق الآيات القرآنية على أكثر بحوثه، مرتبة على مقدمة وثلاثة أطراف كلّ طرف ذو مشاهد، الطرف الأوّل في علم الربوبية، والثاني في أفعاله تعالى، والثالث في المعاد، طبعت في إيران مكرراً.

٧. شرح الهداية الأثيرية، نهج فيه منهج أهل الحديث تبعاً للمتن، طبع عام ١٣١٣هـ.

٨. شرح إلهيات الشفاء، نهج فيه منهج المتن، طبع بالقطع الكبير عام ١٣٠٣ هـ مع إلهيات الشفاء في مجلّد واحد.

٩. رسالة الحدوث، رسالة مبسوطة في مسألة حدوث العالم طبع

عام ١٣٠٢هـ.

١٠. كتاب مفاتيح الغيب، طبع مع شرح أُصول الكافي.

الأثر الخالد: شرحه على أُصول الكافي

هذه هي الكتب المهمّة في مجال الفلسفة، وله رسائل أُخرى بينها ترى النور وما لم تره لكنّ المهم من آثاره هو «شرح أُصول الكافي» وشرحه هذا طبع مرّتين، مرّة على القطع الرحلي بالطبع الحجري في جزءين يقع الجميع في ٤٩٢ صفحة، وفرغ المؤلف من الجزء الأوّل عام ١٠٤٤هـ وانتهى فيه إلى باب الأخذ بالسنّة.

كما أنّه انتهى في الجزء الثاني إلى باب أنّ الأئمّة ولاة أمر الله وخزنة علمه من كتاب الحجة.

وفي الحقيقة لو طابقنا شرحه على الطبعة الحديثة من الكافي ينتهي الشرح إلى صفحة ٢١٠ من الجزء الأوّل، والّتي أشرف عليها الغفاري (حفظه الله).

وقد طبع مع هذا الشرح كتابه الآخر «مفاتيح الغيب» كما تقدّم.

وأُخرى ما قامت بطبعه مؤسسة «مطالعات وتحقيقات إسلامي» فطبعته طبعة حديثة في أجزاء ونقل في ذيل كلّ جزء ما علّقه الحكيم النوري على الشرح، وقد حقّقه محمد الخواجوي عام ١٣٧٠هـ ش.

إلمامه بالرجال

إنّ التوغّل في العلوم العقلية ومدارسة مسائلها طيلة الزمان يعوق الإنسان عن الإلمام بالعلوم النقلية إلاّ من وفّقه الله تعالىٰ للجمع بينهما، فحكيمنا المؤسّس من هذه النخبة التي جمعت بين العلوم النقلية والعقلية، فهو في الوقت الذي يؤلّف موسوعة كبيرة في الفلسفة، يقوم بشرح أُصول الكافي ولم يكتف بشرح المفاهيم، بل تعداه إلى دراسة أسانيد الحديث الرجالية بالتعديل والجرح وهذه موهبة كبيرة تمتّع بها المؤلف وقلّما يتّفق أن يدرس حديثاً، إلاّ ويدرس سنده اتقاناً وضعفاً.

مشايخه

إنّ كتب التراجم أهملت الكثير من تفاصيل حياته وسيرته ولم تذكر من أساتذته في مراحل صباه وشبابه إلاّ شيئاً يسيراً، واتّفق الجميع على أنّه تخرج في العلوم النقلية على يد الشيخ بهاء الدين العاملي (٩٥٣ـ١٠٣٠هـ) والعلوم العقلية على السيد محمد باقر المعروف بالمحقّق الداماد (المتوفّى ١٠٤١هـ).

وقد أجازه شيخنا البهائي كما ذكره صدر المتألهين في شرح أُصول الكافي حيث قال:

حدّثني شيخي وأُستاذي ومن عليه في العلوم النقلية استنادي،

عالم عصره وشيخ دهره بهاء الحق والدين محمد العاملي الحارثي الهمداني (نوّر الله قلبه بالأنوار القدسية) عن والده الماجد المكرّم وشيخه الممجّد المعظّم الشيخ الفاضل الكامل حسين بن عبد الصمد(أفاض الله على روحه الرحمة والرضوان وأسكنه دار الجنان) عن شيخه الجليل وأُستاذه النبيل عماد الإسلام وفخر المسلمين الشيخ زين الملّة والدين العاملي (طاب ثراه وجعل الجنّة مثواه) عن الشيخ المعظّم المفخّم والمطاع، المؤيّد المكرّم، عالي النسب سامي اللقب، المجدّد للمذهب علي بن عبد العال الكركي (قدّس الله سرّه) عن الشيخ الورع الجليل علي بن هلال الجزائري، عن الشيخ الفاضل القائد أحمد بن فهد الحلّي، عن الشيخ علي بن الخازن الحائري، عن الشيخ الفاضل والنحرير الكامل السعيد الشهيد محمد بن مكي (أعلى الله رتبته). (١)

كما إنّه يذكر أُستاذه في العلوم العقلية بالنحو التالي ويقول:أخبرني سيدي وسندي وأُستاذي واستنادي في المعالم الدينية، والعلوم الإلهية، والمعارف الحقيقية، والأُصول اليقينية السيّد الأجل الأنور، العالم المقدّس الأطهر، الحكيم الإلهي والفقيه الربّاني، سيّد عصره وصفوة دهره، الأمير الكبير والبدر المنير، علاّمة الزمان، اعجوبة الدوران المسمّىٰ بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسيني قدّس الله عقله بالنور الربّاني، عن أُستاذه وخاله المكرّم المعظّم الشيخ عبد العال (قدس سره)،

١. شرح أُصول الكافي: ١٦، الطبعة الحجرية.

عن والده السامي المطاع، المشهور اسمه في الآفاق والأصقاع الشيخ علي بن عبد العال، مسنداً بالسند المذكور وغيره إلى الشيخ الشهيد محمد بن مكي (قدس سره)، عن جماعة من مشايخه منهم الشيخ عميد الدين عبد المطلب الحسيني، والشيخ الأجل الأفضل فخر المحقّقين أبو طالب محمد الحلّي، والمولىٰ العلاّمة قطب الدين الرازي، عن الشيخ الأجل العلاّمة آية الله في أرضه جمال الملّة والدين أبي منصور الحسن بن مطهر الحلّي قدّس الله روحه، عن شيخه المحقّق رئيس الفقهاء والأُصوليين نجم الملّة والدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الحلّي، عن السيد الجليل النسّابة فخار بن معد الموسوي، عن شاذان بن جبرئيل القمّي، عن أبي القاسم الطبري، عن الشيخ الفقيه أبي علي الحسن، عن والده الأجل الأكمل شيخ الطائفة محمد بن حسن الطوسي نوّر الله مرقده، عن الشيخ الأعظم الأكمل المفيد محمد بن محمد بن النعمان الحارثي سقى الله ثراه، عن الشيخ الأجل ثقة الإسلام وقدوة الأنام محمد بن علي بن بابويه القمي أعلا الله مقامه، عن أبي القاسم جعفر بن قولويه، عن الشيخ الجليل ثقة الإسلام سند المحدثين أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني. (١)

ومن أساتذته الآخرين الحكيم الإلهي السيد أبو القاسم المعروف بالمير فندرسكي (٩٧٠ ـ ١٠٥٠) ابن ميرزا بيك بن الأمير صدر الدين

١. شرح أُصول الكافي: ١٦، الطبعة الحجرية.

الموسوي الحسيني المعاصر للعلمين بهاء الدين العاملي، والمحقّق المير داماد.

تلامذته

وقد خرج على يديه نخبة من الأكابر أشهرهم اثنان:

الأوّل: صهره المحقّق الكبير والعالم النحرير محمد بن المرتضى المدعو بالمحسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧ـ١٠٩١هـ) له آثار علمية كثيرة أشهرها: ١. الصافي في تفسير القرآن الكريم، ٢. الوافي، جمع فيه أحاديث الكتب الأربعة مع بيان مشكلات الأحاديث، ٣. المحجّة البيضاء في احياء الاحياء إلى غير ذلك من الآثار.

الثاني: الحكيم الإلهي الكبير المولىٰ عبد الرزاق اللاهيجي (المتوفّى ١٠٧٢هـ) مؤلّف «الشوارق» ألّفه شرحاً علىٰ تجريد الاعتقاد للمحقّق الطوسي.

وقد ذكر من تلامذته القاضي سعيد القمي صاحب شرح «توحيد الصدوق» الذي هو من أنفس الكتب الحكمية والعرفانية ولكنّه من تلاميذ تلامذته، حيث تتلمذ على الفيض الكاشاني والشيخ المولىٰ عبد الرزاق اللاهيجي، وتوفّي بقم عام ١١٠٣هـ.[1]

١. ريحانة الأدب: ٤/ ٤١٣.

وفاته

والمعروف أنّه توفّي بالبصرة عند سفره إلى الحجّ ولم يعلم أنّه توفّي عند ذهابه أو إيابه.

يقول السيد حسين البروجردي في نخبة المقال:

ثمّ ابن إبراهيم صدرالأجل　　في سفر الحجّ مريضاً ارتحل
قدوة أهل العلم والصفاء　　يروي عن الداماد والبهائي

فكلمة «مريضاً» علىٰ الحساب الأبجدي ينطبق على عام وفاته الذي هو عبارة عن: ١٠٥٠هـ.

ووفاته في البصرة وإن كانت مشهورة لكن صهره الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي مؤلّف الشوارق من أهل بيته وهو أدرىٰ بها في البيت، حيث رثاه في قصيدة فارسية غرّاء ذكر فيها أنّه توفّي في النجف وقال في مطلعها:

زين هفت خوان كه پايهٔ او بر سر فناست　　در شش جهت به هر چه نظر مى كنى خطاست
بيچاره آن دلى كه مى كند تكيه بر سپهر　　سر گشته آن سرى كه به بالين آسياست

إلى أن يقول:

در راه كعبــه مــرده وآســوده در نجف

اى من فداى خـاك تو اين مـرتبت كراست

از راه كعبـه ت نجف آورد سوى خـويش

اين جـذبه كار قـوّت بازوى مـرتضىٰ است

اين هم اشاره اى اسـت مبرّا ز شك وريب

آن را كه دل بـه كعبـه ــ تحقيـق آشنـاست

يعنى ميـانـهٔ نجف وكعبـه فـرق نيست

آسوده بـاش ما ز خـدا وخدا ز مـاست (١)

إلى هنـا تمّ الكــلام في المقـام الأوّل أعني: الإلمام بحيـاة صـدر المتألّهين وآثاره. فلندخل في المقام الثاني أعني: تبيين مسألتين مهمّتين في فلسفته و إيضاحهما، فإنّ لهما دوراً كبيراً في أكثر المسائل الفلسفية.

وقبل الخوض في تحليل المسألتين نقدّم أُموراً:

١. ديوان الحكيم فياض اللاهيجي: ١١٨ـ ١٢٢ تحقيق الدكتورة أميرة كريمي.

المقام الثاني

١

الفلسفة والعلوم

والحدّ المائز بينهما

الإنسان بطبعه وفطرته يريد أن يهتك حجاب الجهل عن وجه ما خفي عليـه، ويقـف على حلّ مشـاكل الكـون ومــا يحيطـه من الأسرار والرموز.

وفي الوقت نفسه يجد في نفسه رغبـة شديدة لأن يحوم حول مسائل كلية ومفاهيم مرسلة عامـة لا تختص بمكان دون مكان ولا بموضوع دون مـوضوع كـالـواجب والممكن والمتناهي والـلامتنـاهي إلى غير ذلك من الأُمور العامة.

وهـذا الشوق الـوافـر حثَّ البشر على الامعان في السنن السـائدة على الكون باستخراج أُصول وقواعد فلسفية.

وعلى ضوء ذلك فالفلسفة هي البحث عن نظام الوجود والقوانين العامـة السارية فيـه وجعل الوجود بشراشره محوراً للبحث والنظـر مكان

تخصيص جزء من الكون للبحث والتحليل.

وبذلك تبين حدّ الفلسفة والعلم والمائز بينهما، فلو حاول الباحث تحليل مشاكل الكون والعلم بأسراره وجعل الوجود محوراً لبحثه من دون أن يخصص تحليله بموضوع خاص فقد غاص في الفلسفة.

ولو أخذ جزءاً من الكون كالعدد في الرياضيات، والجسم في الفيزياء، والكواكب في النجوم إلى غير ذلك فقد لجأ إلى العلم وخاض في بحاره.

وما ذكرنا من المائز هو الموروث عن أساطين الفلسفة عبر القرون من الاغريقيين إلى الإسلاميين.

انّ المفكرين في العصرين: الاغريقي والإسلامي فصلوا المسائل الفلسفية عن العلوم، واعطوا لكلّ واحد منهما مكانة خاصة لا تختلط مسائل أحدهما بالآخر.

فالفلسفة عندهم هي البحث عن نظام الوجود والقوانين السارية فيه، بخلاف العلوم فانّها تأخذ على عاتقها البحث في موضوع خاص وجزء من الكون.

وبتعبير آخر: العلم يبحث عن أحكام موضوعات خاصة فالطبيعي يبحث عن أحكام الجسم، والرياضي يبحث عن أحكام المقدار، والفلكي يبحث عن أحكام الأوضاع الفلكية إلى غير ذلك، فالكلّ يأخذ موضوعاً خاصاً لبحثه ودراسته وهذا بخلاف الفلسفة فانّها

تأخذ الوجود بما هو وجود موضوعاً للبحث ويبحث عن أحكام الوجود لا عن أحكام موضوع خاص من الوجود.

ولذلك عرّفوا الفلسفة بتعاريف متعددة كلّها ترمي إلى هدف واحد، وإليك بعض هذه التعاريف:

١. خروج النفس إلى كمالها في جانبي العلم والعمل.

٢. العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاعة البشرية.

٣. استكمال النفس الإنسانية بمعرفة الحقائق والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني.

٤. نظم العالم نظماً عقلياً حسب الطاقة البشرية لتحصل التشبه بالباري تعالى.

٥. صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني لا في المادة بل في صورته وهيئته.

٦. الفلسفة تبحث عن تعيّن الموجود المطلق بإحدى التعينات، ككونه واجباً أو ممكناً مجرداً أو مادياً، جوهراً أو عرضاً، كماً أو كيفاً، واحداً أو كثيراً، حادثاً أو قديماً، علة أو معلولاً، كلياً أو جزئياً.

و التعريف الأخير هو أفضل التعاريف.

وهذه التعاريف المبثوتة في أوائل الكتب الفلسفية تهدف إلى أمر واحد، وهو انّ الفيلسوف يجعل الوجود بلا قيد محوراً للتفكير ومحطاً

للبحث ويستخرج أقسامه وأحكامه.

وهذا بخلاف العلم فالعالم لا يتجاوز بحثه عن تحليل الموضوع الذي يحاول تحليله ودراسته، فالعالم الفلكي لا يخرج في دراساته عن فهم الأوضاع الفلكية وعللها وآثارها ولا يسمح له البحث في تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، والممكن إلى مادي ومجرّد والمادي إلى جسم وعرض وهكذا.

وإن أردت المزيد من التوضيح فنقول:

أ. الفلزّ يتمدد بالحرارة.

فأين هذا من قولنا: كلّ ممكن يحتاج إلى علّة.

وإن شئت فمثل مثالين آخرين:

زوايا المثلث تساوي قائمتين.

فهذه المسألة بجوهرها تتميز عن واقع المسألة التالية:

الشيء ما لم يجب لم يوجد.

حاجة العلم إلى الفلسفة

انّ لكلّ علم موضوعاً يتخذه الباحث هدفاً لدراسة أحكامه وعوارضه فهو يفترض وجود الموضوع ويسلّمه ثمّ يبحث عن عوارضه وأحكامه وما هذا إلاّ انّ إثبات موضوعات العلوم على عاتق الفلسفة، فالفلسفة تخدم العلوم بإثبات موضوعاتها في ظل البراهين الفلسفية ثمّ يسلّمها إلى الباحث العلمي حيث يقوم ببيان أحكامه.

فالرياضي يسلم انّ في الخارج مقداراً وكماً متصلاً ومنفصلاً، ثمّ يدرس أحكامه والفيزيائي يسلّم انّ هنا جسماً طبيعياً وهكذا سائر العلوم.

وبذلك يعلم انّ العلوم في ثبوت موضوعاتها بحاجة ماسّة إلى الفلسفة.

ثمّ إنّ العلوم تارة تستمد في إثبات أحكام موضوعاتها من التجربة كما مثلنا من انّ الفلز يتمدد بالحرارة أو انّ الملح مركب من عنصرين: الصوديوم والكلور، وأُخرى من البراهين الكلية القطعية كما هو الحال في الهندسة السطحية والفضائية فانّ تساوي زوايا المثلث لقائمتين إنّما يعلم بالبرهان لا بالتجربة.

وامّا الفلسفة فلها الرئاسة العامة على سائر العلوم ولا تخضع إلاّ لبرهان العقل لانّ موضوعها هو مطلق الوجود من دون تقييده بالطبيعي والمادي ومثل ذلك لا يخضع للتجربة، حتّى انّ الحكم على التجربة بانّها من أحد الطرق العلمية رهن البرهان الفلسفي، مثلاً: إذا ثبت عن طريق التجربة انّ الماء يغلي في مائة درجة، فالاذعان بهذا القانون العلمي رهن الالتزام باستحالة اجتماع النقيضين، ولولاها لما ثبت ذلك القانون إذ لو صحّ انّ الماء يغلي في مائة درجة وفي الوقت نفسه يصدق نقيضه «انّ الماء لا يغلي في مائة درجة» لانهار القانون ولما قام للعلم عمود ولا اخضرّ له عود.

مثال آخر:

أثبت العلم انّ زوايـا المثلث تساوي قائمتين، فـلا يحصل اليقين بهذا القانـون إلاّ بفضل صدق أحق الأقـاويل فيه، وهـو امتناع اجتماع النقيضين إذ لو صدق التساوي، وفي الوقت نفسه صدق عدم التساوي لانهار القانـون ولأجل ذلك يقول صـدر المتألهين عند البحث عن الموادّ الثلاثة (الوجوب، الامتناع، الامكان) للقضايا.

«وأحقّ الأقـاويل ما كـان صـدقة دائماً وأحـقّ من ذلك ما كـان صدقه أوليا وأوّل الأقاويل، الحقة الأوّلية التي انكاره مبنى كلّ سفسطة، هو القـول بانّه لا واسطـة بين الايجاب والسلب، فانّـه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل، وإنكاره إنكار لجميع المقدمات والنتائج.[1]

والحاصل انّ الانتفـاع بـالبرهـان أو التجربـة في إثبـات مسـائل العلوم، رهن الإيمان بأحقّ الأقاويل وهـو امتناع اجتماع النقيضين الذي هو الأصل لإبطال كلّ سفسطة.

ومن غرائب مـا نقل عن الفيلسوف الطـائر الصيت« ديكارت» انّـه في فترة من حيـاتـه شكّ في كلّ شيء وجـرد نفسـه عمّا علم وأخـذ، فحاول أن يبني أفكـاره وتصوراتـه على أساس يـركن إليه، فقـال كلمته المشهورة:

أُفكّر فأنا موجود

١. الأسفار:١/ ٩٠.

فجعل وجود الفكرة المعلومَ الأوّل والحجـرَ الأساس لسائر أفكاره واستنتج منها كونه موجوداً وجعله المعلوم الثاني ثمّ رتب عليه ما رتب.

ولكنّـه غفل عن انّ المعلـوم الأوّل أي وجـود التفكير لا يـوصف بـالإذعـان والقطعيـة إلاّ بتسليم قضيـة أُخـرى وهي امتنـاع اجتماع النقيضين، فلو صدق «انّه يفكّر» وفي الوقت نفسه صدق «لا يفكر» لبطل هذا القانون.

وهـذا يعرب عن انّ لـلإنسـان قبل ما وصفـه ديكـارت با لمعلـوم الأوّل، معلوماً آخر واضحاً لا ريب فيه.

كما يتوجّه إليه نقد آخر وهو انّه عندما يقول:

(أفكر) فقد اعترف بـالمعلوم الثاني (أنا مـوجود) في ضمن المعلوم الأوّل، حيث قال: «أفكـر» أي أنا، فجعْل التفكير دليـلاً على المفكر. وفي هـذا خروج عـن التفكير المستقيم، فلو كـان الفيلسـوف الغـربي عارفـاً بأسس الفلسفـة الإسـلاميـة لما احتج على وجـوده بتفكيره، لانّ وجـوده حـاضر لـديه حضـوراً بـلا حـاجـة إلى البرهنـة وهو معلـوم لـه بـالعلم الحضوري.

فخرجنا بالنتائج التالية:

١. انّ الفلسفـة تبحث عـن الـوجـود بجميع أطـرافـه وشراشره بخلاف العلوم فانّ كلّ علم يخُصِّص بحثه بجزء من الكون.

٢. انّ العلوم في ثبوت موضوعاتها بحـاجة ماسّة إلى الفلسفة دون

العكس.

٣. انّ العلوم تعتمد ــ غالباً ــ في تبيين عوارض موضوعاتها على التجربة تارة، وعلى البرهان أُخرى، والفلسفة لا تعتمد إلاّ على البراهين القطعية. ومن حاول اخضاع الفلسفة وإثبات مسائلها للتجربة فقد خلط بين الأمرين، وخبط خبطة عشواء.

٤. انّ الانتفاع بالبرهان والتجربة في العلوم، رهن تسليم أحق الأقاويل كما مرّ.

***

وما ان هبّت على البشرية أبّان عصر النهضة رياحُ التغير في مختلف شؤون الحياة وأحدثت رجّة في الأفكار والتصورات، انهارت على أثرها حدود الفلسفة والعلم، فجعل علماء الغرب التجربة أصلاً والخارج عن اطارها شيئاً موهوماً، وبما انّ الفلسفة لم تكن خاضعة لهذا المعيار عادوا يعرفونها بتعاريف خاطئة وكأنّها تبحث عن أُمور واهية وأفكار خاطئة.

وكانت هذه الفكرة سائدة على الغرب عبر قرنين إلى أن نهض الغرب في سباته العميق بطلوع مفكرين كبار ففصلوا المسائل الفلسفية عن العلم بمعابير اخترعوها.

٢

تكامل الفلسفة

على يد حكماء الإسلام

انّ العهد الإسلامي من أشرف الأدوار التي مرّت على البشر وعلومه العقلية، فقد وُضع في ذلك العهد حدود وأُصول للمعقولات ورُسِمَ دوائر، فُصِلَ بها الفلسفة عن العلوم وبلغَتْ الفلسفة الأغريقية بعد انتقالها إلى الأوساط الإسلامية، إلى حدّ كمالها حيث كانت الفلسفة في العهد الاغريقي لا تتجاوز مائتي مسألة ولكنّها في عصر الترجمة ثمّ عصر التحقيق بلغت إلى سبعمائة مسألة، وبذلك أسدى الفكر الإسلامي للفلسفة خدمة كبيرة.

وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على انّ المفكرين الإسلاميين لم يكونوا نَقَلَة فحسبُ بل أخذوا على عاتقهم تأسيس قواعد فلسفية وذلك من خلال البحث والتنقيب فيها.

ومع الاعتراف بفضل ومكانة عامة الفلاسفة الإسلاميين من غير

فرق بين مشائيّهم و إشراقيّهم كالمعلم الثاني الفارابي، والشيخ الرئيس والسهروردي إلى غيرهم من الفلاسفة العظام ـ مع هذا الاعتراف ـ انّ التطور الذي أحدثه اسوة الحكماء المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي المشتهر بصدر المتألهين (٩٧١ـ ١٠٥٠) قد أوجد طفرة نوعية في الفلسفة حيث طوّرها تطويراً عظيماً لم يسبق له سابق ولم يلحقه لاحق، وأسس أسساً ورسم قواعد وأتى بأفكار أبكار لا يقف على مغزاها إلاّ بغاة الفلسفة والمتوغلين فيها.

أسس سيدنا الصدر الشيرازي الفلسفة المساة بالحكمة المتعالية فصارت محوراً للدراسات الفلسفية في الجامعات العلمية في إيران والعراق.

وقد استعان في ذلك بما وصل إليه من الاغريق ولا سيما أفلاطون وأرسطو وضم إلى تلك الأنظار الجليلة ما استفاده من أساتذة الشرق فجاء بمنهج جديد في الفلسفة.

ومن أياديه على أبناء الفلسفة انّه أتى بنظام بديع في المسائل الفلسفية، فقدم ما حقه التقديم، وأخّر ما حقّه التأخير فأصبحت المسائل الفلسفية كالمسائل الرياضية يستمد بعضها من البعض.

نهض بهذا العبء الثقيل ولا نصير له سوى براعته وهمته القعساء، وعقله الكبير، وقلبه البصير، فصار مهبطاً للعلوم والمعارف وعاد بطلا مقداماً في تلك الميادين.

ولقد توفق كلّ التوفيق في الجمع بين الآراء الباقية من أفلاطون

(مؤسس مدرسة الاشراق) وتلميذه الجليل أرسطو (مبتكر منهج المشاء) وكان الأوّل من المعلمَين داعياً إلى تهذيب النفس وتصفية الباطن، قائلاً: بانّ الطريق الوحيد إلى اقتناص شوارد الحقائق واكتشاف دقائق الكون هو هذا المنهج ليس غير، وكان الثاني منهما مخالفاً له في أساس منهجه، قائلاً بانّ الدليل للوصول إلى الحقائق المكنونة، والدقائق المجهولة، هو التفكير والاستدلال والبرهنة الصحيحة، فكان يخطو على ضوء البرهان العقلي من مقدمة إلى أُخرى، حتّى يصل إلى الحقيقة التي يتوخاها بسيره النظري.

ولم يزل التشاجر قائماً على ساقيه بين العلمين واتباعهما في اليونان والاسكندرية وأوروبا في القرون الوسطى، إلى أن سرى هذا الاختلاف إلى الفلاسفة الإسلاميين وهم بين مشائي لا يقيم للاشراق وزناً، و إشراقي لا يجنح إلى فلسفة المشاء.

وقد قضى مؤسسنا الشيرازي على هذا التشاجر والنقاش الذي اشغل أعمار الفلاسفة من الاغارقة والمسلمين طول هذه القرون والأجيال البالغة إلى ألفي سنة فشطب بأفكاره وأسلوبه، ونهجه على هذه المناظرات، ومن كان له المام بأساسه الرصين يعرف كيف رفع هذا المبتكر الفذّ تلك المشاجرات وكيف الغى بالأُصول المحررة تقابل المسلكين وتضاربهما بحيث لا يكاد يصحّ بعد هذه الأُصول أن يعد أحدهما مقابلاً للآخر.

وقصارى القول: انّه قد حاز قصب السبق في ميدان الابتكار على فلاسفة الاغارقة من اليونانيين، وعلى أُمّة كبيرة من المسلمين، فجاء فأفكار عالية جديدة في عهده، وضم إليها نتائج جهود كبار فلاسفة الأُمّة الإسلامية وخلاصة دروسهم العالية ومحاضراتهم القيمة، منذ ظهور الفلسفة في البيئات الإسلامية إلى عصر المؤسس.

٣

الأُصول الفلسفية المختارة

لصدر المتألهين

انّ الأُصول التي صاغ عليها الفيلسوف الشيرازي فلسفتَه والتي أوجدت تحولاً جذرياً في الفلسفة اسفرت عن نتائج باهرة في حقل العقائد وهي كالتالي:

١. أصالة الوجود.

٢. اشتراك الوجود.

٣. اتحاد جوهر العاقل والمعقول.

٤. بسيط الحقيقة كلّ الأشياء

٥. الحركة الجوهرية.

٦. فعلية كلّ مركب بصورته لا بمادته.

٧. النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

٨. اتحاد العلة مع المعلول بالحمل الحقيقيّ والرقيقيّ.

٩. النفس في وحدتها كلّ القوى.

١٠. انّ العلم لا جوهر ولا عرض وإنّما هو نحو من الوجود.

هذه هي الأُصول العشرة التي أسّسها صدر المتألهين والتي تعد الحجر الأساس لفلسفته، بيد انّ الأصلين: الأوّل والثاني هما العمدة من بين تلك الأُصول، وانّ صحّة الأُصول الثمانية تستمد من هذين الأصلين وللأوّل دور في توحيده سبحانه صفة وفعلاً، كما انّ للثاني دوراً في توحيد ذاته ونفي تعدد الواجب إلى غير ذلك من الآثار البنّاءة لهذين الأصلين، فلأجل ذلك نتناول هذين الأصلين بالدراسة والتنقيب على ضوء كلماته وكلمات تلامذته على وجه يتبين واقعهما ومايترتّب عليهما من الآثار.

فانّ غالب الدراسات الرسمية حول هذين الأصلين دراسات غير معمّقة حتّى انّ بعض مشايخنا العظام كان يتصور انّ النزاع في أصالة الوجود والماهية نزاع لفظي ليس له أية ثمرة تذكر.

فهذه الرسالة أخذت على نفسها تبيين هذين الأصلين على ضوء كلمات المؤسس وتلامذته على وجه يزيح الغموض عن وجههما.

المسألة الأُولى

أصالة الوجود
و
اعتبارية الماهيّات

١

بداهة الوجود

و

غناؤه عن التعريف

تمهيد

قد عرفت انّ مسألتي أصالة الوجود واشتراكه من المسائل الرئيسية في الفلسفة المتعالية ويُعدّان حجر الأساس للمعارف الإلهيّة، وقبل الخوض في البحث نُمهّد مقدمة حول بداهة الوجود واستغنائه عن التعريف، فنقول:

حاول غير واحد من الفلاسفة والمتكلّمين تعريف الوجود بتعاريف مختلفة، نذكر منها ما يلي:

١. الوجود: الثابت العين.

٢. الوجود: الذي يمكن أن يخبر عنه.[1]

---

١. شرح منظومة السبزواري، قسم الفلسفة: ٣.

وقد أفاض الشيخ الرئيس ابن سينا الكلام في بداهة مفهوم الوجود وانّه غني عن التعريف، ثمّ قال:

ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً، وقع في الاضطراب، كمن يقول: «انّ حقيقة الوجود، أن يكون فاعلاً أو منفعلاً».(١)

توضيح ذلك: انّ هذه التعاريف أشبه بالتعريف اللفظي بمعنى تبديل لفظ مكان لفظ آخر.

أمّا التعريف الأوّل فـ«الوجود» و«ثابت العين» لفظان مترادفان مشيران إلى معنى واحد.

وأمّا التعريف الثاني فمستلزم للدور فانّ المراد من الموصول في قوله «الذي يمكن» هو الوجود إذ هو كناية عنه فيلزم أخذ المعرَّف في المعرِّف، ونتيجته الدور لانّ العلم بالمعرَّف فرع العلم بالمعرِّف، والمفروض انّ معرفته فرع معرفة ذاك.

ثمّ إنّ الدليل على بداهة الوجود وغناه عن التعريف هو ما ذكره المحقّقون في باب القضايا والتصديقات انّها تنقسم إلى قضية معلومة بالذات وقضايا معلومة بالغير، فمسألة أحقّ الأقاويل أعني استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعها من القضايا البديهية لا تحتاج إلى الدليل فهي من القضايا الواضحة بالذات المستغنية عن البرهنة، وأمّا سائر القضايا أو أغلبها فهي قضايا نظرية يُعلم صدقها وكذبها بالانتهاء إلى

١. إلهيات الشفاء:٢٩٢.

أُمّ القضايا وأحقّ الأقاويل، وهذا أمر واضح في مورد التصديقات.

فإذا كان هذا هو الحال في مورد القضايا فليكن كذلك في مورد المفردات والتصورات فانّ المفاهيم المفردة مثل القضايا تنقسم إلى مفهوم بديهي وغير بديهي، فالوجود، والوجوب، والضرورة، والكثرة والوحدة من المفاهيم البديهيّة التي تنعكس مفاهيمها في الذهن بلا واسطة، وهذا هو الظاهر من الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء، يقول:

«انّ الوجود والشيء والضروري و غيرها ترتسم معانيها في النفس ارتساماً أوّلياً وليس ذلك كما في الارتسام ممّا يحتاج أن يجلب بأشياء أعرف منها، فانّه كما في باب التصديق مبادئ أوّلية يقع التصديق بذاتها وتعبيرها بسببها، كذلك في التصورات أشياء هي مبادئ التصوّر، هي متصورة بذاتها، و إن أريد أن يُدلّ عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً بالبال باسم أو بعلامة ولو كان كلّ تصور يحتاج إلى أن يسبقها تصوّر قبله، لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية، أو لدار وأولى الأشياء أن تكون متصورة بنفسها، الأشياء العامة للأُمور كلّها مثل الموجود والشيء والضروري».(١)

نعم كون مفهوم من الأُمور البديهية لا يعني غناه في عامة الأحوال عن كلّ شيء، بل ربما يحتاج الإنسان إلى تنبيه منبِّه وتذكير مذكِّر، وإلى تلك النكتة يُشير الشيخ الرئيس، ويقول:

١. إلهيات الشفاء:٢٩١.

وإذا أريد أن يدلّ عليها، لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً بالبال باسم أو بعلامة وربما كانت في نفسها أخفى منه، لكنّها لخصوصية ما تكون أظهر دلالة وإذا استعملت تلك العلامة تنبّهت النفس على إخطار المعنى بالبال من حيث إنّه هو المراد وغيره.

ولقد اقتفى صدر المتألهين شيخ المشائين في هذا المقام وذكر حول بداهة الوجود ومفهومه ما أشار إليه الشيخ في كلماته السابقة، فقال:

«مفهوم الوجود، نفس التحقق والصيرورة في الأعيان أو في الأذهان وهذا المفهوم العام، البديهي التصور، عنوان لحقيقة بسيطة نورية، وهو أبسط من كلّ متصوّر، وأوّل كلّ تصوّر وهو تصوّر بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره وبساطته.

فإذا أُريد تصويره للغفلة عنه، فانّما يريد تصويره على ذلك على سبيل التنبيه والاخطار بالبال، فلا بأس بإيراد أسماء مرادفة لاسمه كالثابت والحاصل ومفهومه معنى عام.(١)

إلى هنا خرجنا بالنتائج التالية:

١. الوجود من المفاهيم البديهيّة العامة.

٢. الوجود أبسط المفاهيم وأعمّها، والمفهوم العام يحظر في الذهن قبل الخاص.

١. الأسفار: ١/ ٢٥ـ٢٧.

٣. مَثل الوجود بين المفاهيم المفردة كمسألة اجتماع النقيضين وارتفاعهما بين التصديقات، فلو كان الثاني أحقّ الأقاويل في مجال التصديقات، فالأوّل أحقّ الأقاويل في عالم التصورات.

بل يمكن أن يقال أنّ الوجود أشد بداهةمن قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما لانّ التصديق بمثل هذه القضية (يمتنع اجتماع النقيضين وارتفاعهما) يتوقّف على فهم الايجاب والسلب والوجود والعدم حتّى يقال بامتناع اجتماع الوجود والعدم أو الإيجاب والسلب

نعم يمكن أن تكون قضية بديهية ولكن مفرداتها نظرية بأن يكون الحكم فيها على نحو لو وقف الإنسان على مفاهيم مفرداتها لجزم بثبوت المحمول للموضوع بالبداهة، ولكن أُمّ القضايا ليست من هذا الباب بل هي بديهية من جانب المفردات أوّلاً ومن جانب الحكم ثانياً.

أمّا كون الحكم بديهياً فلا يحتاج إلى البيان ولا يشكّ فيه أيّ إنسان موضوعي إلاّ يكون سوفسطائياً شاكّاً في كلّ شيء حتّى في شكّه.

وأمّا كون المفردات بديهية فيكفي فيه قول الشيخ في الإلهيات:

انّ الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لانّه مبدأ أوّل لكلّ شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء.(١)

١. النجاة: ٣٢٥.

التعريف للماهية بالماهية

هذا بـرهان آخر على غنـاء الوجود عن التعـريف ويتلخص هذا البرهان في قولهم المشهور «التعريف بالماهية للماهية، والمراد انّ التعريف يتحقّق بالماهيـة لما له ماهيـة أي لماله قابليـة لأن يقع في الذهن ويحصل فيـه فكأنّ التعريف تـلاعب بالمفـاهيم يُستـوضح مفهوم من المفـاهيم بمفهوم آخر، وهذا إنّما يتحقّق في الأعيان الخارجية التي لها مفاهيم باسم الحدود لا تأبى أن تنعكس في الذهن كما لا تأبى أن يتحقّق بـالوجود في الخارج، فالحيوان الناطق الذي هـو حدّ للإنسان مفهوم غير آب من أن ينعكس في الـذهن ويـوجد بـالـوجود الـذهني كما هـو غير آب من أن يتحقّق في الخارج ويتأصل بالوجود الخارجي.

ولذلك فـالإنسان خاضع للتعـريف بالـرسم والحدّ لانّه مشتمل على حدّ (الحيـوان الناطق) لـه قابليـة الظهور في الـذهن كما له قـابلية الظهور في الخارج، فهـو يظهر تارة بـالوجود الـذهني وأُخرى بالـوجود الخارجي وكلّ شيء كان ـ كالإنسان ـــ واجداً لهذا النوع من الحدّ القابل للظهورين فهو خاضع للتعريف.

وأمّا إذا كان الشيء نفسَ العينية الخارجية والواقعية الحقيقية على نحو تأبى عن تـرك الخارج، والظهور في الذهن فمثل هـذا غير خاضع للحـدّ لما عرفـت من انّ الحد له قـابليـة الظهور في كلتـا النشأتين وأمّـا العينية الخارجيـة فهي نفس الخارج عارٍ عن المفهـوم، مجردٌ عن كلّ شيء

سوى الوجود ومثل هذا لا يخضع للتعريف.

وإن شئت قلت: انّ التعـريف بـالجنس أو الفصل أو بـالعـرض الخاص والعام كلّهـا داخلة تحت المقـولات، فالحيـوان والناطـق داخلان تحت الجوهر والماشي والضـاحك داخلان تحت العـرض وأمّا مـا يقابل المقولـة ويحقّقها ويخرجها عن الظلمـة إلى النور، ومن العدم إلى الـوجود، فمثل هذا لا يخضـع للتعريف، فانّ التعـريف يتحقق بإحـدى المقولات والوجود في مقابلها.

وإلى هذا البرهان يشير صدر المتألهين في المشاعر ويقول:

ولأنّي أقـول انّ تصوّر الشيء مطلقـاً عبـارة عن حصول معنـاه في النفس مطـابقـاً لما في العين، وهذا يجري في مـاعـدا الوجـود من المعـاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل وأُخرى بوجود ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً فليس لكلّ حقيقة وجودية إلاّ نحو واحد من الحصول فليـس للوجود وجود ذهني وما ليـس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص.(١)

وبالجملة الوجود ما هو يضفي الوجود للماهية ويحققها في الخارج والذهن، فما كان هذا شأنه يمتنـع أن يكون له حدّ ورسم، وبتعبير جامع أن يكون له ماهية.

---

١. المشاعر:٧.

وبذلك اتّضح قولهم التعريف بالماهية للماهية.

يقول العلاّمة الطباطبائي في هذا المجال: انّ حقيقة الوجود حيث كانت عينَ حيثية ترتّب الآثار كانت عين الخارجية فيمتنع أن تحل الذهن فتتبدل ذهنية لا تترتّب عليها الآثار لاستلزامه الانقلاب المحال.(١)

وبذلك يعلم انّ عامة التعاريف للجواهر ـ مجردها وماديها ـ و الاعراض كلّها تعاريف لحد الموجود لا لنفس الوجود، وأنّها بصدد بيان درجة الوجود من حيث الشدة والكمال وإلاّ فنفس الوجود لا يقع في اطار التعريف ولا يتصوّر في الذهن لانّ واقعه واقعية كونية عين المنشئيّة للآثار، والذهن على طرف مخالف لها ومثل هذا لا يقع في صقع النفس والذهن وإلاّ يلزم الانقلاب، فإذا عُرِّف الشجر بانّه جسم نام فالحدّ يتعلّق بدرجة الوجود لا نفسه وانّ وجود هذا الشيء قد بلغ من التكامل إلى هذا الحدّ ولا يعرف به واقع الوجود.

نعم هناك سؤال وهو انّا نتصوّر الوجود الواقعي بمفاهيم كالوجود والكون والعين والثابت فلو كان الوجود نفس العينية الخارجية فما معنى هذه المفاهيم الحاكية عن الخارج.

والجواب انّ كلّ واحد من هذه المفاهيم بالنسبة إلى الوجود كأنّه عنوان مشير كالإشارة بلفظة «هذا» إلى الإنسان فكما انّ لفظة «هذا» لا

---

١. نهاية الحكمة:١٦ـ١٧.

تعبر عن واقع الإنسان، فهكذا مفهوم الوجود وأمثاله فانّه لا يحكي عن واقع الوجود وإنّما هو كالثابت والكائن مفاهيم انتزاعية من الكينونة الخارجية فلا يكون نسبة مفهوم الوجود إلى الوجود الخارجي نسبة الماهية إلى ذيها.

فلنختم المقال ببيتين للمحقّق السبزواري حيث يقول:

معرِّف الوجود شرحُ الاسم — وليس بالحدّ ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشياء — وكنهه في غاية الخفاء

فقد خرجنا بالنتيجة التالية:

انّ كلّ شيء واقعيته، نفس الكونية الخارجية فهو أرفع من أن يقع في إطار التعريف، فانّ التعريف يتحقق بالمفاهيم والمعرّف(الوجود) على طرف النقيض من المعرَّف وبذلك يعلم انّه سبحانه فوق التعريف ولا يمكن تعريفه بالحدّ والرسم فانّ التعاريف إنّما تتحقّق بالماهية وللماهية، وهو سبحانه عينية خارجية ووجود بحت مجرد عن الحد والرسم حسب ما قرر.

٢

السير التاريخي

لمسألة أصالة الوجود

انّ أصالة الوجود واعتبارية الماهية من المسائل المهمّة وهي إحدى المسألتين اللّتين تعدّان رأس كلّ معارف، وأوّل من بيّنها وأوضحها وحلّ رموزها وكشف غوامضها هو الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي، فقد طرح هذه المسألة في أكثر كتبه وبالأخص في كتابه المشاعر، وهو في اختصاره جامع لأكثر المسائل.

وأمّا شيخ المشائيين ابن سينا فهو وإن لم يطرح أصالة الوجود كمسألة مستقلة لكن يعلم نظره في الموضوع من البرهان الذي ذكره في مسألة «انّ الواجب وجود صرف» حيث يستفاد من البرهان انّ المفاض من العلة الأُولى هو الوجود، وأمّا الماهية فهي أمر تبعي للوجود.

يقول الشيخ في مبحث نفي الماهية عن الواجب:

«والذي يجب وجوده بالغير دائماً إن كان فهو بسيط الحقيقة، لانّ

الذي له باعتبار ذاته، غير الذي له باعتبار غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير الواجب عرى من ملابسة ما بالقوة فهو الفرد وغير زوج تركيبي....

إلى أن يقول:

فلها ماهيات وتلك الماهيات هي التي هي بأنفسها ممكنة الوجود، وإنّما يعرض لها وجود من خارج، فالأوّل لا ماهية له، وذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه فهو مجرّد الوجود.[1]

فانّ ذيل العبارة أعني قوله: «فلها ماهيات وتلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود وإنّما يعرض لها وجود من خارج» صريح في انّ المفاض من الواجب هو الوجود، وانّ ملاك الإمكان (المعلولية) هو اشتمالها على الماهية التي تتساوى إليها نسبة الوجود والعدم، ثمّ استنتج من هذا انّ الوجود العاري من الماهية فهو واجب إذ لا ملاك للإمكان فيه.

وبعبارة أُخرى هو فعلية محضة لا شيء مركّب ممّا بالقوة(الماهية) وما بالفعل. ولذلك يستغني عن العلة والجعل.

ويقرب من ذلك لفظ المحقّق الطوسي فانّه وإن لم يبحث عن أصالة الوجود بصورة مسألة مستقلة لكنّه يقول في مبحث الإمكان ما هذا نصّه:

١. الشفاء:٣٠٥، بحث نفي الماهية عن واجب الوجود.

إذا صدر عن المبدء الأوّل شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأوّل بالضرورة ومفهوم كونه صادراً عن الأوّل غير مفهوم كونه ذا هوية ما، فإذن هاهنا أمران معقولان، أحدهما الأمر الصادر عن الأوّل وهو المسمى بالوجود، والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية.[1]

فانّ الذيل حاك عن انّ الصادر الأوّل هو الوجود وأمّا الماهية فتحققت تبعاً للوجود نعم ربما يظهر من الشيخ ابن سينا خلاف ما ذكرنا كما في مسألة إنكار أرباب الأنواع و إليك بيانه:

أرباب الأنواع وأصالة الماهية

اختلفت أنظار الفلاسفة حول مسألة أرباب الأنواع، والمراد منها أن يكون لكلّ ماهية من الماهيات المتأصلة فرد مجرّد تامّ عليه تدبير أفراد الماهية الطبيعية، فالإنسان ماهية، فله فرد تام مجرّد، شأنه تدبير الافراد غير المجرّدة من هذه الماهية، وهكذا سائر الأنواع كالفرس والبقر، فالفرد المجرّد منها رب يرعي سائر الأفراد الطبيعية، فالاشراقيون ذهبوا إلى ثبوت أرباب الأنواع، وأمّا المشائيون فهم من المنكرين لها أشدّ الإنكار.

ومبنى إنكارهم هو انّه يمتنع أن يكون لماهية واحدة فردان أحدهما مادي والآخر مجرّد، إذ لو كان التجرّد مقوماً للماهية فالفرد

١. شرح الإشارات:٣/ ٢٤٥.

المادي ليس من أفراد النوع وإن كانت المادية من مقومات الماهية فالمجرّد ليس من أفراد الماهية.

وبعبارة أُخرى: إنكارهم مبنيّ على أصالة الماهية لانّ الماهية هي حدّ الشيء فلو كان التجرّد من أجزاء الحد فالمادي يكون خارجاً عن الحد، وإن كانت المادية من أجزاء الحد فالمجرد ليس من مصاديق النوع أخذاً بالأصل المسلم بين الفلاسفة من امتناع التشكيك في الماهية.

وهذا يدلّ على انّ شيخ المشائيين ومن تبعهم غفلوا عن أصالة الوجود وذهبوا إلى أصالة الماهية، ومن المعلوم انّه لا يتصوّر التشكيك فيها، بأن يكون لها عرض عريض ومراتب مختلفة بالشدة والضعف، لانّ الماهية هي حدّ الشيء وهو أمر دقيق فلو أخذت فيها الشدة (كالتجرد) فلا يكون الفرد المادي الضعيف من مصاديقها وهكذا العكس. ولو كانوا من القائلين بأصالة الوجود، لا نحلّ الاشكال لانّ مصبّ التشكيك ليس هو الماهية، بل الوجود الذي له عرض عريض فالاختلاف في مظاهر الماهية لا في نفسها.

ومع ذلك كلّه فالشيخ الرئيس في أغلب كتبه على القول بأصالة الوجود وقد نقل صدر المتألهين شيئاً كثيراً من كتب الشيخ كالمباحثات، والتعليقات كلّها تحكي عن ذهابه إلى أصالة الوجود[1] كما نقل عن

١. انظر الأسفار:١/ ٤٦ـ٤٩.

(بهمنيار تلميذ الشيخ) العبارة التالية الظاهرة في كونه قائلاً بأصالة الوجود:

«الوجود حقيقته انّه في الأعيان وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته».[١]

نعم أوّل من طرح أصالة الوجود والماهية في آثاره بصورة مسألة من المسائل الفلسفية هو شيخ الإشراق السهروردي(٥٤٩ـ ٥٨٧) فقد اهتم بإثبات أصالة الماهية واعتبارية الوجود إلى حد اقتنع بها صدر المتألهين في فترة من فترات حياته، حيث يقول:

انّ للقائلين باعتبارية الوجود وكونه من المقولات الثانية والاعتباريات الذهنية حججاً قوية، لا سيما ما ذكره شيخ الإشراق في حكمة الإشراق والتلويحات والمطارحات، فانّه غير قابل للدفع، ودقيق المسلك.[٢]

ثمّ استأثرت المسألة باهتمام خاص من قبل كبار فلاسفة الإسلام بعد رحيل شيخ الاشراق، وأقام حماة كلّ من القولين براهين على صحة مدعاهم.

وقد كان السيد المحقّق الداماد(م١٠٤١) من حُماة القول بأصالة الماهية إلى نهاية عمره، وكان السيد يومذاك من أعاظم المحققين في

١. الأسفار:١/ ٣٩، نقلاً عن التحصيل لبهمنيار.
٢. الشواهد الربوبية:٩.

الفلسفة الإسلامية حيث يصفه تلميذه صدر المتألهين الشيرازي بالنحو التالي:

أخبرني سيدي و سندي وأُستاذي واستنادي في المعالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقة والأُصول اليقينية، السيد الأجل الأنور العالم المقدس الأطهر الحكيم الإلهي والفقيه الرباني سيّد عصره وصفوة دهره الأمير الكبير والبدر المنير علامة الزمان وأُعجوبة الدوران المسمى بـ «محمد باقر» الملقب بـ«الداماد المحسني» قدس الله عقله بالنور الرباني عن أُستاذه أو خاله المكرم الشيخ عبد العال.

وقد كان صدر المتألهين في تلك الفترات أشدّ اعتناقاً لأصالة الماهية من الشيخ السهروردي حيث إنّ شيخ الإشراق يرى انّ العقول القدسية والنفوس الكلية وجودات بسيطة ليست لها ماهية، ويحكي صدر المتألهين عنه ذلك القول:

النفس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة.[١]

ولكنّه﵀ يرى انّ الموجود، محض الوجود والانيّة، ليس إلاّ الواجب وأمّا غيره مطلقاً فهو موجود مركب من ماهية ووجود.

ومن حماة أصالة الماهية هو السيد صدر الدين المعروف بالسيد السند فقد كان في برهة من حياته ذاباً عن أصالة الماهية.

وأمّا صدر المتألهين فقد كان شديد الذب عن أصالة الماهية تبعاً

١. الأسفار:١/ ٤٣، نقلاً عن التلويحات.

لأُستاذه الداماد غير انّه عدل عن هذا الـرأي وأخذ بأصالة الوجود التي بنى عليها أُصولاً فلسفية وعرفانية كما سيوافيك، ويقول في هذا الشأن:

واني كنت شـديـد الـذب عنهم في اعتبـاريـة الـوجـود وتأصل الماهيـات حتّى هـداني الله وانكشف لي انكشـافاً انّ الأمـر على خـلاف ذلك وهـو انّ الوجـودات هي الحقـائق المتأصلـة الواقعـة في العين وانّ الماهيات المعبّر عنها في عرف طـائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة، ما شمّت رائحة الوجود».(١)

نعم كـان لصـدر المتألهين الفضل الكبير في تشييد دعـائم هـذه المسألـة وتبيينها، وقـد استمـر البحث في هذه المسألـة إلى يـومنا هـذا، والمختار لجل الحكماء بعده لولا الكل هو أصالة الوجود غير ما ربما نرى الخلاف من بعضهم كالشيخ أحمد الاحسائي حيث مـال إلى أصالة كلّ منهما أو الحكيم المعـاصر الشيخ صـالح المازنـدرانى حيث جنح إلى أصالة الماهية.

نعم قـد شرحها وأوضحها صـدر المتألهين في غير مورد مـن كتبه وأخصّ بـالذكـر من بين كتبه، كتـاب المشاعـر فانّـه في عين الايجاز أثر جامع لعامة المسائل الفلسفية ويعد أثراً خالداً على جبين الدهر.

---

١. الأسفار:١/ ٢٩.

٣

تحرير محلّ النزاع

قد احتدم جدال طويل بين الفلاسفة حول أصالة الوجود والماهية عبْر قرون، وقد صار الغموض في تحرير محلّ النزاع سبباً لاستمرار الجدال إلى يومنا هذا، فلو كـان محلّ النزاع محرّراً بصورة واضحة لما استمرّ الجدال هـذه المدة المديـدة. ولظهـرت شمس الحقيقـة، وأضـاءت الأفكـار وانقشعت سحب الجهل عن الأذهان.

وهنـا نحن نعـرض بعض التصورات في تحريـر محلّ النـزاع حتّى يتبين صدق قولنا وهو انّ قسماً من الباحثين اطنبوا الكلام في المسألة دون أن يمتلكـوا أيّ تصـوّر واضح حيال محل النـزاع، وإليك مقتطفـات من أنظارهم التي تعرب عن ذلك.

١. كان بعض المشـايخ يذهب إلى انّ النـزاع في المسألة لفظي لا حقيقي و كان يستـدلّ على ذلك باتّفاق الجميع على انّ ما هـو الموجود في الخارج هو الأصيل فطائفة تسميه بالوجود وأُخرى تسميه بالماهية.(١)

---

١. قد نقل عن بعض المشايخ قدس الله أسرارهم في درسه الشريف.

٢. ربما يتصوّر انّ النزاع في أصالة الماهية منصبّ على أصالة المفهوم الكلي من الماهية كالإنسان الذي ربما يعبّر عنه بالكلي الطبيعي وهي في حدّ ذاته لا كلي ولا جزئي ولا موجود ولا معدوم. ولكنّه باعتبار انتسابه إلى الجاعل يكون جزئياً وباعتبار عدم انتسابه كلياً.

وأنت خبير بانّه كيف يمكن أن ينسب إلى مشاهير الفلسفة والعرفان كالسهروردي ومن تبعه انّهم كانوا يقولون بأصالة المفهوم المجرّد الذي يعرضه الكلية في الذهن و الجزئية في الخارج، ويعرضه الوجود بلحاظ الانتساب والعدم بلحاظ عدمه.

ولما كان القول بأنّ محلّ النزاع هو أصالة المفاهيم المجردة أمراً غريباً حاول السيد المحقّق الطباطبائي (قدس سره) توجيه نظريتهم وقال: انّ النزاع بين الطائفتين نزاع واضح لا نزاع لفظي على نحو لو تدبر أحد في المسألة لوقف على الحق الواضح .

يلاحظ عليه: كيف يمكن أن ينسب إلى أساطين الفلسفة كالسهروردي والمحقق الداماد والسيد السند انّهم كانوا يقولون بأصالة المفاهيم الذهنية، وانّهم لو كانوا متدبرين في مضاعفات هذا القول لرجعوا عن النظرية إلى نظرية أُخرى.

وحصيلة الكلام انّ النزاع ليس لفظياً، كما روى عن بعض الأساطين ولا واضحاً كما تصوره السيد الطباطبائي، وجعل مركز النزاع في أصالة مفهوم الإنسان الطبيعي الذي ليس في حد ذاته موجوداً ولا

معدوماً ولا جزئياً ولا كليّاً، لانّ هذا ليس شيئاً تصحّ نسبته إلى أعاظم الفلاسفة.

مختارنا في تحرير محل النزاع

انّ النزاع ليس في أصالة المفهوم المجرد عن الجزئية والكلية والوجود والعدم العاري عن أيّ تحصل وتعين، فانّ ذلك ليس قابلاً للنزاع ولا يمكن أن يقال انّه منشأ للأثر بل النزاع في الماهية المنتسبة إلى الجاعل (العلة) حيث إنّه بانتسابها إلى الجاعل تكتسب حيثية زائدة على ذاته على نحو يصحّ أن يحمل عليه لفظ الموجود فعندئذٍ يقع الكلام فيما هو الأصيل بعد هذا الانتساب الذي يمكن أن ينسب إليه جميع الآثار فهل الأصيل هو الماهية المكتسبة حيثية زائدة على ذاته، أو الأصيل هو نفس الحيثية الزائدة التي أضفت على الماهية، التحققَ والعينيةَ.

وبعبارة واضحة انّ الماهية قبل الانتساب إلى الجاعل ليست إلاّ هي لا موجودة ولا معدومة ،لا كلية ولا جزئية، وليس لها أي أثر، ولكنّه بعد انتسابها إلى الجاعل واكتسابها حيثية خارجية باسم الوجود، يقع الكلام في ما هو الأصيل هل هو نفس الماهية الحاملة للحيثية، أو الحيثية العارضة التي اضفت على الماهية تحققاً وعينية، فالقائل بأصالة الماهية يقول بالقول الأوّل، و القائل بأصالة الوجود بانّ الأصيل هو الحيثية العارضة.

وهذا هو الذي يستفاد من كلام المحقّق السبزواري في شرح منظومته وتعاليقه على الأسفار يقول:

انّه باتّفاق الفريقين، المهية من حيث هي ليست إلاّ هي، فكانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ولو كان الوجود اعتبارياً فما المخرِج لها عن الاستواء و بم صارت مستحقة لحمل موجود، فإن ضمّ معدوم إلى معدوم لا يصير مناط الموجودية! و قول الخصم انّ المهية من حيث هي وإن كانت في حدّ الاستواء إلاّ انّها من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب إليه، صارت مصداقاً لحمل موجود، خال عن التحصيل، إذ بعد الانتساب إن تفاوتت حالها، فما به التفاوت هو الوجود، و إن تحاشى الخصم من استماعه و إن لم تتفاوت ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود، لزم الانقلاب و إن لم تستحق كانت باقية على الاستواء.[1]

فانّ الامعان فيما ذكره المحقّق السبزواري يعرب عن انّ المفهوم المجرّد عن أيّ تحصل وتعيّن ليس داخلاً في محل النزاع، وإنّما الداخل فيه هو الماهية المنتسبة إلى العلة وعندئذٍ فهل الأصيل هي نفس الماهية المنتسبة إلى الجاعل على نحو تكون الآثار للماهية بعد الانتساب أو انّ الأثر لنفس الحيثية العارضة ولو صارت الماهية منشأ للأثر فإنّما هو بفضل الوجود.

١. شرح المنظومة: ٢/ ٨، وانظر تعاليق الأسفار: ١/ ٣٨ـ٣٩.

والحاصل انّ هنا أصلاً واحداً، فهل هو نفس الماهية بعد الانتساب إلى الجاعل واكتساب الحيثية أو انّ الأصيل هو نفس الحيثية الطارئة على الماهية التي جعلها من الأعيان.

وهذا ما أشار إليه المحقّق السبزواري في كلام آخر وقال:

اعلم وفقنا الله و إياك، انّه لا خلاف يعتد به بين المشائين وأهل الاشراق وغيرهم من المحققين في وجود الكلي الطبيعي المعبر عنه بالماهية في السنة الحكماء و بالعين الثابت في لسان العرفاء و بغير ذلك وانّما الخلاف في انّها بعد جعل الجاعل موجودة بالأصالة والوجود واسطة في الثبوت، أو موجودة بالعرض و الوجود واسطة في العروض.[1]

فالقائل بأصالة الماهية يقول بالأولى من الوسائط، ويكون وصف الماهية بالموجودية وصفاً حقيقياً كوصف الماء بكونه حاراً عند مجاورة النار والقائل بأصالة الوجود، يقول بالثانية من الوسائط، وانّ نسبة التحقق والوجود إلى الماهية نسبة عرضية مجازيّة كنسبة الجريان إلى الميزاب.

وبالجملة فذي الواسطة في الواسطة في الثبوت يكون موصوفاً بأثر الواسطة حقيقة، بخلافه في الواسطة في العروض، فلا يكون موصوفاً به إلاّ مجازاً وعرضاً.

١. الأسفار: ١/ ٣٨، قسم التعليقة.

سؤال وجواب

لو كانت الماهيات المجرّدة عن الـوجود فاقدة للتحصّل والعينية ـ ولأجل ذلك لا يصلح لأن يقع محلّ النزاع في الأصـالة ـ فما معنى كلام شارح الفصوص حيث يقول في مقدمة شرحه على الفصول:

الماهيات كلّها وجودات خاصة علمية.[١]

الجواب: انّ ما ذكـره لا ينافي مـا حققناه من انّ الماهيـات لفرط الابهام وعـدم التحصل ليـس لها ظهـور في مـرحلـة مـن المراحل فلـو افترضنا انّ لها ظهوراً مع قطع النظر عن الذهن والخارج فلابدّ أن يكون لها ظهور ووجـود علمي بنحو من الأنحاء في مـرحلة من مـراحل علمه الفعلي سبحانه وإلاّ فلا معنى أن يكـون لها عينية علمية مع قطع النظر عن الوجـود والخارج وهذا هو المستفاد من كـلام صدر المتألهين، حيث يقول:

«و ما يقال: إنّا نتصور الماهية مع الـذهول من وجودها إنّما هو بالنسبة إلى الـوجود الخارجي، إذ لو نذهل عن وجـودها الذهني، لم يكن في الذهن شيء أصـلاً و لو سُلِّم ذهولنا عن وجودهـا الذهني مع عدم الذهول منها، لا يلزم أيضاً انّهـا يكون غير الوجود مطلقاً، لجواز أن تكون الماهية وجـوداً خاصاً يعرض لها الوجـود في الذهن، بوجه و هـو كونهـا في الـذهن كمـا يعرض لهـا في الخـارج و هـو كونهـا في

١. القيصري شارح النصوص، ص ٢١، ط طهران،تحت عنوان «هداية الناظرين».

الخارج، فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها.

و الوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدّده، كالوجود العرض العام اللازم للوجودات الخاصة، فالحقّ كما ذهبنا إليه، وفاقاً للمحقّقين من أهل الله، هـو أنّ الماهيـات كلّها وجـودات خاصّـة و بقدر ظهـور نور الوجود بكمالاته، تظهر تلك الماهيات ولوازمها تارة في الذهن و أُخرى في الخارج وصور تلك الماهيات فـي أذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجـودية الفائضـة من الحقّ، على سبيل الابداع الأُولىّ الحاصلـة فينا بطريق الانعكاس، من المبـادئ العالية أو بظهور نور الوجـود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة، ولذلك صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، إلاّ لمن تنـور قلبه بنور الحقّ فـانّه يدرك بـالحقّ تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها».[١]

هذه الجمل تعرب عن أنّ الماهية المجرّدة عن كلّ وجود، ليس لها أي ثبوت في الأعيان ولو فرض لها ثبوت وعينية فلابدّ أن يكون لأجل ظهورها في هذا الظرف بالوجود العلمي.

جواب آخر عن السؤال

وهناك جواب آخر عن السؤال المطروح أعني كيف يمكن تصور الأصالة للمفهوم المجرد عن الوجود، وكيف تمكن نسبة هذا القول إلى

١. الأسفار:٢٤٧ـ٢٤٩ بتلخيص.

شيخ الإشراق والسيد الداماد وغيرهما .

فقد أجاب عن هذا السؤال المحقّق اللاهيجي في شوارقه وحاصل الجواب أنّ التركيز على أصالة الماهية ليس بمعنى التركيز على أصالة المفهوم المجرّد عن كلّ تحصل بل الغاية من الاصرار عليها، لأجل التنبيه على تعلّق الجعل به، وأنّها غير غنية عن الجعل ردّاً لما عليه المعتزلة من أنّ الثبوت أعم من الوجود وأنّ الماهيات قبل الوجود لها ثبوت وتقرر في ظروفها ومراكزها .

ولما لم يكن للماهية أيّ ثبوت قبل الوجود وكان الثبوت والوجود مترادفين أرادوا بالقول بأصالة الماهية الردّ على عقيدة المعتزلة من تقرر الماهيات وثبوتها في وعاها قبل الوجود، وذلك بالقول بتعلق الجعل بالماهية وأنّها غير غنية عن الجعل .(١)

وعلى ذلك فالقول بأصالة الماهية لايعني كونها أصيلة دون الوجود بل بمعنى تعلق الجعل بها خلافاً للمعتزلة القائلة بثبوتها قبل الجعل .

وهذا هو الذي يشير إليه المحقّق اللاهيجي في عبارته التالية :

«إنّ المراد بكون المجعول هو الماهيات هو نفي توهم أن يكون الماهيات ثابتات في العدم، بلا جعل ووجود؛ ثمّ يصدر عن

١. وعلّق المحقّق السبزواري على هذه العبارة بقوله:«أي الماهيات التي تغاير الوجود، عند تحليل العقل وتعمّله، وجودات معروضة عرضاً عقلياً لوجودات أُخرى». الأسفار، قسم التعليقة: ١/ ٢٤٨.

الجاعل، الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود، ، فإذا ارتفع التوهم فلا مضائقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن تيقّن ان لا ماهيات قبل الجعل و إلى هذا يؤول مذهب أُستاذنا الحكيم المحقّق الإلهي ـــ قدّس الله سرّه ـــ في القول بجعل الوجود، فانّه يصرح بكون الوجود مجعولاً بالذات والماهيات مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم » .

ثمّ إنّه استشهد بكلام المحقّق الطوسي التالي :

«إذا صدر عن المبدأ الأوّل شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأوّل بالضرورة ومفهوم كونه صادراً عن الأوّل، غير مفهوم كونه ذا هوية ما، فإذن هيهنا أمران معقولان: أحدهما الأمر الصادر عن الأوّل و هو المسمّى بالوجود؛ الثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهوالمسمى بالماهية» .(١)

وهذه التعابير تحكي عن أنّ القول بأصالة الماهية إشارة إلى مجعوليتها والقول بمجعوليتها لأجل الردّ على النظرية التي تذهب إلى ثبوتها قبل الوجود .

ولولا أنّ القول بأصالة الوجود يوهم غناء الماهية عن الجعل، كما هو المفهوم من قولهم: تقررها قبل الوجود في وعائها لم يكن هناك أيّ داع للقول بأصالة الماهية و إنّما اختاروا هذا العنوان (أصالة

١ . الشوارق: ١/ ١١٧ طبع طهران، المسألة٢٧ .

الماهية) لأجل نفي الثبوت لها قبل الوجود، وذلك لأجل تعلقها بالجعل .

المعقولات الأوّلية والثانوية

ولمزيد من الايضاح حول المراد من محل النزاع، نقول :

انّ الحكماء قسموا المعقولات إلى أوّلية وثانوية، فقالوا :

انّ العارض ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ . عارض يكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به في الخارج كالسواد وهذا هو المسمّى بالمعقول الأوّلي .

٢ . عارض بكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به في الذهن كالكلية .

٣ . عارض يكون عروضه للمعروض في الذهن لكن اتّصاف المعروض به في الخارج كالأبوة فانّها وإن لم يحاذيها شيء في الخارج كالكلية لكن الاتصاف بها في الخارج .

وكلا القسمين معقول ثان .

انّ الامعان في الكتب الفلسفية يعرب عن انّ القول بأصالة الماهية كان مطروحاً بصورتين مختلفتين .

الأُولى: انّ العروض والاتصاف كلاهما في الذهن

الواقعية بتمام معنى الكلمة إنّما هي للماهية، وأمّا الوجود

فليس له واقعية سوى الحصص الذهنية، والحصص الذهنية عبارة عن اضافة مفهوم الوجود في الذهن إلى الماهيات وعلى ذلك فالمضاف (الوجود) واضافته إلى الماهية (الاتصاف) في الذهن، فيكون من المعقولات الثانوية التي يكون العروض والاتصاف كلاهما في الذهن كالكلية، فليس للوجود في الخارج مصداق كما يقول به القائلون بأصالة الوجود ولا منشأ انتزاع حتّى يكون من قبيل القسم الثاني للمعقولات الثانوية .

والحاصل انّ العقل بالتعمل والتحليل يصل إلى مفهوم الوجود العارض على الماهية .

وهذا هو الذي ينقله المحقّق السبزواري عن القائلين بأصالة الوجود، ويقول: ليس للوجود أفراد حقيقة تخالفه بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقيصة سوى الحصص التي هي مفهوم الوجود المطلق، المتفاوت عندهم، بمجرّد عارض والاضافة إلى مهية مهية ، فالوجود عندهم اعتباري والحصص الذهنية كبياض هذا الثلج وذاك في الخارج حيث إنّها متماثلة متفقة في اللوازم . (١)

انّ تفسير أصالة الماهية بهذا المعنى نابع من التوغل في القول بأصالة الماهية، ففي هذه النظرية، الوجود لا مصداق ولا منشأ انتزاع له إلاّ في الذهن .

---

١ . شرح المنظومة: ٢٠ـ٢١ .

الثانية: انّ العروض في الذهن والاتصاف في الخارج

انّ الأصيل في عالم التحقق وإن كان هو الماهية، والوجود وإن لم يكن له مصداق في الخارج لكن له منشأ انتزاع فيه بمعنى اتصاف الماهية بحيثية تصحح انتزاع مفهوم الوجود منها.

وهذا كمفهوم الإمكان والشيئية إذ ليس لهما في الخارج مصداق، بأن يقال هذا إمكان أو هذه شيئية غير انّ الموجود في الخارج ذو حيثية تصحح انتزاع المفهومين منه ولذلك يوصف الموجود الخارجي بالممكن والشيء.

وعلى هذا يكون الوجود من المعقولات الثانية من قبيل القسم الثاني، فعروض الوجود للماهيةفي الذهن واتصاف الماهية به في الخارج.

وحصيلة البحث على طوله: انّ القائل بأصالة الوجود يرى الواقعية له ولكن للوجود مراتب مختلفة منها ما يكون فوق الحد وفوق أن يحيط به شيء و هو ما إذا كان وجوداً صرفاً كواجب الوجود.

ومنها ما يتحدد حسب تنزله عن المقام الشامخ، فيتحدد بحد الجوهر والعرض والتجرد والمادة على نحو يكون جعل الوجود وايجاده غير منفك عن تحدده بالعرض والجوهر وغيرهما، فهذه هي نظرية القائلين بأصالة الوجود، فالماهية نتيجة تنزل الوجود ووقوعه في مرتبة دون مرتبة الواجب.

وهذا بخلاف القول بأصالة الماهية فالعينية لها وامّا مفهوم الوجود فاما هو أمر ذهني مطلق إذا كان عروضه واتصاف الماهية به في الذهن وامّا هو أمر انتزاعي إذا كان عروضه للماهية في الذهن واتصاف الماهية به في الخارج نظير الإمكان والشيئية.

نظريتان شاذّتان

١ . القول بأصالتهما معاً.

٢ . التبعيض في الأصالة.

أمّا الأُولى فقد نسبت إلى الشيخ أحمد الأحسائي حيث قال بأصالة الوجود والماهية معاً.

ومن المعلوم انّ لهذا القول مضاعفات واضحة أشار إلى بعضها المحقّق السبزواري في تعليقته على شرح المنظومة نذكرها واحداً تلو الآخر.

أ. لزم أن يكون كلّ شيء شيئين متباينين

انّ التركيب بين الشيئين لا يتحقق إلاّ بسلب الفعلية من كلا الجزئين أو من أحدهما حتّى يكون أحدهما عين الآخر وإلاّ فلو احتفظ كلّ من الجزئين بفعليته، يمتنع التركب.

إذا عرفت ذلك فاعلم انّ من القواعد الفلسفية هو انّ كلّ ممكن فهو زوج تركيبي له ماهية ووجود، فلو قلنا بأصالة كلّ منهما لزم امتناع

التركيب إذ يمتنع التركيب من شيئين أصيلين ومستقلين .

ب. لزم التركيب الحقيقي في الصادر الأوّل

توضيحه : انّ الواحد من جميع الجهات لا يصدر منه إلاّ شيء واحد ، فالله سبحانه واحد من جميع الجهات ، فالصادر الأوّل يجب أن يكون مثله في البساطة وإلاّ يلزم صدور الكثير عن الواحد فلو كان لكلّ من الوجود والماهية أصالة وعينية يلزم التركب في الصادر الأوّل لانّه ممكن وكلّ ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود .

ج. لزم أن لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية

توضيحه : انّ القول بأصالة الوجود يعني تحقّق الماهية وافاضة العينية عليها في ظل عينية الوجود فلو كان كلّ من الوجود والماهية أصيلاً و متحققاً للزم أن لا يكون الوجود محقِّقاً للماهية بل كلّ متحقق بنفسه .

د. لزم عدم انعقاد الحمل بين الوجودوالماهية

انّ ملاك الحمل أن يكون المحمول غير مستقل ولا بشرط حتّى يصحّ حمله على الموضوع ولذلك يصحّ أن يقال زيد قائم ، ولا يصحّ أن يقال : زيد قيام ، وما هذا إلاّ لانّ القائم أخذ (لا بشرط) ، و انّه من

شؤون الموضوع وخصوصياته فيحمل على الموضوع وهذا بخلاف القيام فانّه مفهوم مستقل ليس من شؤون الموضوع أُخذ (لا بشرط) ، فلا يحمل عليه ، و بناءعلى ذلك فلو كان لكلّ من الوجود والماهية حظاً من الأصالة لامتنع حمل الماهية على الوجود أو حمل الوجود على الماهية مع انّا نرى انّه يصحّ القول بانّ الإنسان موجود والشجر موجود .

وبعبارة أُخرى : انّ الحمل هو الهوهوية والتصريح بالوحدة وهو على طرف النقيض من أصالة الأمرين لانّ أصالتهما رمز التعدد والاثنينية ، وأين هما من الحمل .

تمّ الكلام في النظرية الأُولى الشاذة وإليك الكلام في النظرية الثانية .

***

التبعيض في الأصالة

ذهب صاحب هذا القول إلى انّ الأصيل في الواجب ، هو الوجود ، وفي غير الواجب هو الماهية ، أو انّ الأصل في المجردات هو الوجود وفي غيرها هو الماهية وهذا القول كالقول بأصالتهما ، لا يخلو من توال فاسدة أهمها انّه يعرب عن القول بالاثنينية في دار التحقق ، مضافاً إلى انّ أدلّة كلا من القولين ترد هذا التفصيل .

٤

أصالة الوجود

و

براهينها

استدلّ القائلون بأصالة الوجود ببراهين متعددة على ما يتبنّونه فـذكر صـدر المتألهين منهـا ثمانيـة، وفي الـوقت نفسه انتخب منهـا الحكيم السبزواري براهين ستة.

غير انّ المشكلـة في عدد هذه البراهين هي وحـدة بعضها مع بعض جوهراً فكـان روح البرهان واحد والصـور مختلفة، وسنشير إلى ذلك في أثناء البحث.

الأوّل: حقيقة كلّ شيء هو وجوده

انّ حقيقـة كلّ شيء هـو وجـوده الـذي يتـرتّب بـه عليـه آثـاره وأحكامـه، فالوجود إذن أحقّ الأشيـاء بأن يكون ذا حقيقة إذ غيـره، به

يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقـة إلى حقيقـة أُخرى، فهـو بنفسـه في الأعيان، وغيـره ـــ أعني الماهيات ـ به في الأعيان لا بنفسها.[1]

حصيلـة البـرهان: انّ حقيقـة كلّ شيء من الإنسـان والحيـوان والشجر إنّمـا هو وجوده فلـولا الوجود لا يتـرتّب عليه أثر من آثـارها ولا يحكم عليه بحكم من أحكامها.

فإذا كانت حقيقة كلّ شيء رهن وجـودها فنفس الوجود أولى بأن يكون أحقّ الأشياء.

وبعبارة أُخـرى: إذا كانت الماهية متحقّقـة بالوجـود في الأعيان وذات أحكام وآثار بفضله، فالوجـود أولى بأن يكون متحقّقاً بالذات في الأعيان.

هذا هو حاصل البرهان ولا يخفى انّ ظاهر البرهان ليس إلاّ نفس المدعى، وللقائل بالخـلاف أن يعكس، ويقول: حقيقة كلّ شيء هو ماهيتـه، الخ فلا محيص من توضيـح البرهان بنحـو يخرجه عن كـونه مصادرة بالمطلوب، فنقول:

إنّ الماهيـة بما هي هي ليست إلاّ هي، لا تعـدّ من الحقائق ولا من الأعيـان، ما لـم يصـدق على فرد خارجـي، بأن يقال: هـذا إنسان وهذا شجر، وملاك الصدق هو اتحـاد الماهية مع الفرد، في الوجود،

١. المشاعر: ٩ـ١٠.

والهُوهـويَّـة في التحقق . وهـذا إن دلّ علـى شيء فإنّمـا يـدلّ على الأصالة للوجود لا للماهيـة ، لافتراض انّها بنفسها لا تعدّ من الحقائق ولا من الأعيان ولا يتـرتب عليه الأثـر ، إلاّ إذا تحقّق في فرد ، وحملت عليه بـالحمل الشائع الصنـاعي فعنـد ذاك تصير من الحقـائق وملاك الحمل الذي يدور عليه صيرورتها من الحقائق ، هو الوجود ، وهو آية أصالة الوجود .

ونتيجـة هذا البيـان انّ الـوجـود متحقق بالـذات وإنّمـا تتحقّق الماهيات بالوجود بالتبع .

وإلى هذا البيان يشير صدر المتألهين ، بقوله :

انّ كلّ مفهوم ــ كالإنسـان مثلاً ــ إذا قلنا انّـه ذو حقيقة أو ذو وجود ، كـان معناه انّ فـي الخارج شيئـاً يقال عليـه ويصدق عليـه انّه إنسـان . وكـذا الفـرس والفلـك والمـاء والنـار وسـائر العنـوانـات والمفهومات التي لها أفراد خارجية ، هي عنوانات صادقة عليها ومعنى كونها متحققة أو ذات حقيقة ، انّ مفهومـاتها صادقة على شيء صدقاً بالذات ، والقضايا المعقودة ـ كهـذا الإنسان وذاك الفرس ـ ضروريات ذاتية . فهكـذا حكم مفهوم الحقيقة والوجـود ومرادفاته لابـد وأن يكون عنوانـه صادقـاً على شيء حتّى يقال علـى شيء انّ هذا حقيقـة كذا ، صـدقاً بـالذات ، وتكـون القضية المعقـودة هـاهنا ضـرورية ذاتيـة أو

ضرورية أزلية .[1]

فإذا كـانت الحقيقة تـدور حـول تحقق المـاهية في ضمن فـرد وصدقها عليها ، يعلم صدق ما ذكره شيخ المشائيين : « انّ مالا وجود له لا ماهيـة له» وذلـك لانّ الماهية تنتـزع من حـدود الوجـود والمصداق الخارجي فلو لـم يكن هناك عينية خارجية فما معنى الحدّ .

كما يعلم تقدم الوجود على الماهية وانّه لولا انتساب الماهية إلى الجاعـل لما كـان لها تحقق وثبـوت ، كما يُعلم مفـاد ما ربمـا يقال : الإنسان موجود فإنّما هو للتعليم وإلاّ فالحقيقة الموجود هو الإنسان .

هـذا البـرهـان الذي ذكـره صـدر المتألهين وأوضحـه بعبـارات مختلفة يدور حول محور واحد وهـو انّ المفهوم المجرّد بما هوهو ليس إلاّ هو ولا تعدّ من الحقائق إلاّ إذا حمل على الفرد الخارجي واتحد معه اتحاداً في الوجود .

الثاني: الوجود هو المخرِج للماهية عن حد الاستواء

انّ المفهـوم المجرد إذا قيس إلـى الوجـود والعـدم تكون نسبتـه إليهما على السواء فليس الوجود جزءاً له وإلاّ يكون واجب الوجود ، ولا العدم وإلاّ يكون ممتنع الوجود بل هو في حدّ الذات خال عنهما ومساوٍ بالنسبة إليهما .

١ . المشاعر: ١٠ .

غاية الأمر انّ عدم الماهية يكفيه عدم العلة وأمّا الوجود فيحتاج إلى وجود العلة ولولاها لم تخرج عن الاستواء.

فإذا كانت في حدّ ذاتها متساوية بالنسبة إلى أحد الأمرين فما الذي أخرجها عن حد الاستواء وصار مستحقاً لحمل موجود عليه فلا محيص من القول من انّ انتساب الماهية إلى الجاعل أضفى عليها واقعية صار بسببها مستحقاً لحمل موجود عليه، وعندئذٍ ننقل الكلام إلى تلك الحيثية فما هي فليس هناك إلّا أمرين: العدم والوجود، والأوّل باطل فلا محيص عن كونه هو الوجود، فالوجود هو الذي أخرج الماهية عن دائرة العدم وجعله مستحقاً لحمل موجود عليه وإلى هذا البرهان يشير المحقّق السبزواري بقوله:

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء

وهو يوضحه بقوله: انّ الماهية باتّفاق الفريقين من حيث هي ليست إلّا هي وكانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ولو كان الوجود اعتبارياً فما المخرِج لها عن الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل موجود فانّ ضم معدوم إلى معدوم لا يصير مناط الموجودية، وقول الخصم «انّ الماهية من حيث هي وإن كانت في حدّ الاستواء إلّا انّها من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب إليه، صارت مصداقاً لحمل الموجود»، خالٍ عن التحصيل إذ بعد

الانتساب إن تفاوتت حالها فإنّما تفاوتت بالوجود وإن لم تتفاوت ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود لزم الانقلاب وإن لم تستحق كانت باقية على الاستواء وهذا خلف.[1]

ولعل المحقّق السبزواري أقتبس هذا البيان من صاحب الشوارق من أنّه قال:

وما قالوا انّ معنى المجعولية هو أن يجعل الجاعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود، فليس بشيء، لانّ تلك الحيثية إن كانت اعتبارية فلا جدوى لها وإن كانت حقيقية من شأنها أن يفيض من الجاعل، فلا معنى لحقيقة الوجود سوى ذلك».

كما انّ صدر المتألهين يشير إلى هذا البرهان بالبيان التالي ويقول:

لو لم يكن الوجود موجوداً لم يوجد شيء من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم، بيان الملازمة انّ الماهية إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم حتّى بذاك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة، فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته لم يكن ثبوت أحدهما على الآخر. فلو لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهية في ذاتها موجودة فكيف يتحقّق هاهنا موجود فلا تكون الماهية موجودة. فانّ انضمام معدوم لمعدوم غير معقول، وأيضاً فانّ انضمام مفهوم لمفهوم من غير

---

١. شرح المنظومة:٨.

وجود لأحدهما أو عروضه للآخر أو وجودهما أو عروضهما لثالث غير صحيح.[1]

نظرنا في هذا البرهان

انّ البرهان الثاني هو نفس البرهان الأوّل روحاً وملاكاً، فالمبدأ في البرهان الأوّل انّ الماهية بما هي هي ليست إلاّ هي فلا توصف بالحقيقة ما لم تحمل على فرد خارجي بالحمل الشائع الصناعي وتتحد معه في الوجود كما انّ المبدأ في البرهان الثاني هو انّ الماهية بما هي هي لا تخرج عن حدّ الاستواء بنفسها بل بشيء آخر، وليس هو إلاّ الوجود.

وبعبارة أُخرى انّ المفاهيم المجرّدة إذا جردت عن كلّ شيء ولوحظت بما هي هي فلا تكون حقيقة من الحقائق (البرهان الأوّل) ولا مستحقاً لحمل موجود عليه (البرهان الثاني) وعندئذٍ يجب أن نركز على ما هو السبب الذي جعلها من الحقائق أو مستحقاً لحمل موجود فهو أحد الأُمور التالية:

١. العدم، ٢. الماهية، ٣. الوجود

والأوّل باطل والثاني ليس شيء زائداً فتعين الثالث.

وحصيلة الكلام انّه ما لم تنضم إلى الماهية حيثية تقييدية لا يكون من الحقائق ولا مستحقاً لحمل موجود وهذه الحيثية التقييدية الطاردة

١. المشاعر:١٣و١٤.

للعدم هو الوجود فتعيّنت أصالته و إلى ما ذكرنا يشير الحكيم الإصفهاني في منظومته المسماة بتحفة الحكيم بقوله:

يختص بالوجود طرد العدم   إذا ما سواه عدم أو عدمي[1]

يريد انّ ما سوى الوجود امّا عدم، أو عدميّ وهو الماهية.

البرهان الثالث: الاختلاف بين نحوي الكون للماهية

أثبتت البراهين العلمية على انّ الموجود في الذهن هو نفس الموجود في الخارج وانّهما يتحدان ماهية ويختلفان وجوداً وظهوراً.

وبعبارة أُخرى: انّ الموجود في الخارج ينتقل إلى الذهن بتمام واقعيته ولا يختلف إلاّ في الوجود، فالواقعية واحدة والوجود متعدد، وليس الموجود في الذهن شبح الخارج و إلاّ يلزم انسداد باب العلم إلى الخارج ولذلك صار القول بالشبح وما يقرب منه سبباً للسفسطة و إنكار العلم بالحقائق الخارجية.

و إلى هذه الحقيقة: «وحدة الموجودين في الحقيقة والاختلاف في الوجود» يشير قولهم «انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات».

وعلى ضوء ذلك فلو كانت الأصالة للماهية فهي محفوظة في كلا الظهورين فيجب أن تكون النار الخارجية والنار الداخلية واحداً من حيث الأثر.

ومع انّ الذاتيات محفوظة لكن الآثار مختلفة وهذا يدلّ على انّ

١. تحفة الحكيم: ١١، ط النجف الأشرف.

الأثر إنّما هو لظهور الماهية بالوجود الخارجي لا الماهية المحفوظة في كلا الظهورين.

وإلى هذا البرهان يشير صدر المتألهين في كتاب المشاعر، ويقول:

انّ من البين الواضح انّ المراد بالخارج والذهن في قولنا «هذا موجود في الخارج» وذلك موجود في الذهن ليس من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحال، بل المعنى يكون الشيء في الخارج انّ له وجوداً يترتّب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن انّه بخلاف ذلك، فلو لم يكن للوجود حقيقة إلّا مجرّد تحصل الماهية، لم يكن حينئذٍ فرق بين الخارج والذهن وهو محال إذ الماهية قد تكون متحصلة ذهناً وليست بموجودة في الخارج.(١)

كما انّ المحقق السبزواري يشير إلى هذا البرهان بقوله:

والفرق بين نحوي الكون أي الكون الخارجي والكون الذهني يفي باثبات المطلوب بيانه انّ الماهية في الوجود الخارجي يترتّب عليها الآثار المطلوبة منها، وفي الوجود الذهني بخلافه فلو لم يكن الوجود متحققاً بل المتحقق الماهية وهي محفوظة في الوجودين بلا تفاوت لم يكن فرق بين الخارجي والذهني والتالي باطل فالمقدّم مثله.(٢)

---

١. المشاعر:١٢.

٢. شرح المنظومة:٦٠

نظرنا حول البرهان

انّ البرهان الثالث كالبرهان الثاني عبارة أُخرى عن البرهان الأوّل والجميع يشير إلى مبدأ واحد يُقرر بتعابير مختلفة.

وقد ركّز في هذا المقام على انّ الماهية محفوظة في كلا الظهورين الذهني والخارجي فلو كان الأصيل هي الماهية يجب أن لا يختلف الوجود الخارجي مع الذهني في الآثار مع انّا نرى اختلافهما في ذلك.

والذي يميز هذا البرهان عن الأوّلين هو وجود المقايسة بين الظهورين ولولا هذا لرجع الجميع إلى شيء واحد وهي انّ الماهية بما هي هي ليست إلّا هي.

١. ليست الماهية بنفسها من الحقائق ولا منشأ للآثار.

٢. وهي في حد الاستواء

٣. يترتب عليه الأثر في بعض المراحل

فعندئذٍ يقع السؤال عن السبب الذي جعله.

من الحقائق ومبدأ للأثر (البرهان الأوّل).

وأخرجه عن حد الاستواء (البرهان الثاني)

وميز بين الوجودين في ترتب الأثر(البرهان الثالث)

وحصيلة الكلام انّ الماهية بما هي هي مفهوم مجرد فاقد لكلّ شيء غير واجد شيئاً إلّا نفسها فإذا صار من الحقائق ومبدءً للأثر في مورد، أو خرج عن حدّ الاستواء وصار موجوداً، أو تميزت عن الوجود الذهني في

بعض المراحل ممّا هو السبب لـذلك كلّ ذلك يدلّ على انّ العامل لهذه التطورات شيء غير الماهية.

الرابع: الوجود علة التشخص

الماهيـة مـن حيث هي ليست إلاّ هي لا كليـه ولا ممكنـة وإن كانت الكلية والإمكـان يعرضها في المرحلة الثانيـة وعلى ضوء ذلك فلو كـانت هي الصادرة عن الـواجب فتكـون كليةغير متشخصـة مع انّ الصـادر منه أمـر جـزئي يمتنع صدقـه على كثيرين فعنـدئذٍ يسأل عن سبب التشخص(الامتناع من الصـدق على كثيرين الذي أعطى للعقل الأوّل.

فإن قلت: انّ التشخص رهن ضم مفاهيم كليـة إلى الماهية، مثل قولنـا رجل فقيه عادل سلم عليّ، قبل كلّ أحد، فـانّه يصير منحصراً في فرد.

قلت: انّ ضـم كلي إلى كلي لا يفيـــد التشخـص، وإنّما يحصل التشخص المانع من الصـدق على كثيرين بالـوجود الخارجي، فلـو كان الوجود اعتبارياً فما هو ملاك التشخص في المصاديق.

وبعبـارة أُخرى: انّ الماهيـات غير آبية من الصـدق على كثيرين والموجـودات الخارجية تأبى عنـه، فيقع الكلام فيما هـو السبب الأصيل لصيرورة الكلي جزئياً متشخصاً.

وإلى هـذا البرهـان يشير صدر المتألهين في مشـاعـره: لـو لم يكن

للـوجـود صـورة في الأعيـان، لم يتحقـق في الأنـواع جـزئي حقيقي هـو شخص من نوع، وذلك لانّ نفس الماهيـة لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عـروض الكلية لها حسب الـذهن، وإن تخصصت بألف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية إليها. فإذن لابدّ وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقـوع للكثرة، ولا نعنى بالـوجود إلاّ ذلك الأمر. فلـو لم يكن متحققاً في أفراد النوع، لم يكن شيء منها متحققاً في الخارج هذا خلف.[١]

سؤال وجواب

ربما يمكن أن يقال بـانّه لم يذهب أيّ فيلسوف إلى أصـالة الماهية المجردة و من قال بأصـالتها فإنّما قال بعد انتسـابها إلى المبدأ وعند ذلك يعرض عليها التشخص وامتناع الصدق على كثيرين.

والجواب واضح: إذ عندئذٍ يسأل ماذا أضيـف إلى الماهية بعد الانتساب إلى المبدأ فهل المضاف شيء مثلها فهي أيضاً كلي لا يكون مبدأً للتشخص فلابدّ أن يقال: انّ المضاف الذي أضفى على الماهية التشخص والكلية هو الوجود لكن بصورة الاضافة الاشراقية التي معناها قيام الوجود بنفس المفيض في مقابل الاضافة المقولية التي بمعنى قيام الاضافة بين الشيئين كـالفوقية القائمة بـالفوق والتحت وما ذلك إلاّ لانّ

١. المشاعر:١٤ـ١٥.

الوجـود قائم بعلة وليست المـاهية شيئاً قبل الـوجود حتّى تكون طـرفاً لها.

هذا هو بيان البرهان.

نظرنا في البرهان

انّ هذا البرهان أيضاً يرجـع إلى البراهين السابقة والحقيقة واحدة والسبل متعددة، فهي تظهر في كلّ مورد بثوب خاص، ومبدأ الجميع هو انّ الماهيـة في حد ذاتها تفقـد كلّ شيء إلاّ ذاتها وعنـدئذٍ تطرح الأسئلـة التالية، وهي:

لـو كـانت الماهيـة هي الأصيلـة فما هـو مبـدأ الآثـار (البرهـان الأوّل)؟

ما هو المخرج لهذه الماهية عن حدّ الاستواء (البرهان الثاني)؟

وما هو المائز بين الظهور الذهني والظهور الخارجي مع انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات.

ما هي علة تشخص الماهية؟

الخامس: لولا أصالة الوجود لما حصل الحمل

توضيح هذا البرهان يتوقّف على بيان أُمور:

الأوّل: انّ الحمل ينقسم إلى أوّلي ذاتي، وحمل شائع صناعي.

أمّا الأوّل فهو عبارة عن كـون ما يفهم من الموضوع نفس ما يفهم من المحمول.

وإن شئت قلت: فهـو عبارة عـن اتحاد المحمول مع الموضـوع في المفهوم، نحو: الإنسان إنسان، أو الإنسان حيوان ناطق.

فإن قلت: يشترط في صحّـة الحمل وجـود التغـايـر من جهـة، والاتحاد من جهـة أُخـرى، والجزء الأوّل من هذا الشرط غير مـوجـود في المقام لانّه إذا كان المفهوم من الثاني هو نفس المفهوم من الأوّل فلا يكون هنا تغاير أبداً ويترتّب عليه لغوية الحمل.

قلت: يكفي في التغاير، التغاير الاعتباري وهو أحد الأمرين:

١. احتمال جـواز سلب الإنسان عن نفسـه عند من تـوهّم ذلك فيحمل الإنسان الثاني عليه لرد هذا التوهم.

٢. التغاير بالإجمال والتفصيل كما في قولنـا: الإنسان حيوان ناطق فالثاني تفصيل لما أجمل في الموضوع.

هذا كلّه حول الحمل الأوّلي الذاتي، وأمّا الحمل الشائع الصناعي فهو ما يكـون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخـر، وبذلك يتحقّق الجزء الأوّل للضابطة المذكورة، ومع ذلك فالمفهـومان المتغايران متحدان وجوداً. كقولنـا: الإنسان ضاحك وزيد قائم، فالتغـاير مفهومي والاتحاد خارجي.

وبذلك يعلم صحّة القاعدتين الفلسفيتين إلاّ وهما:

الوجود مدار الوحدة

الماهيات مثار الكثرة

فخصيصة المفاهيم هي خصيصة التباين والتغاير ولا يصحّ حمل مفهوم كالضاحك على مفهوم كزيد بما لهما من المفهوم إذ يمتنع أن يكون مفهوم الضاحك هو نفس مفهوم زيد وإنّما المصحح لحمل هذين المتغايرين هو اتحاد المفهومين في الوجود، وكأنّ الوجود هو الجامع لتلك الأمور المتفرقة والمفاهيم المتباينة كخيط يجمع حبات السبحة.

إذا علمت ذلك فنقول انّه لو لم يكن في دار الأصالة إلاّ الماهية فهي بما هي متباينات مختلفات تأبى عن الوحدة والهوهوية وعند ذلك يمتنع استعمال الشائع الصناعي الذي هو الحمل المفيد في العلوم، وذلك لانّه ليس هناك من يجمع تلك المفاهيم المتشتتة على نقطة واحدة، والمفروض انّ الوجود اعتباري ليس بحقيقي.

وإلى ذلك البرهان يشير الحكيم السبزواري بقوله:

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت ... إذ غيره مثارَ كثرة أتت

ويقول في شرحه: انّه لو لم يكن الوجود أصيلاً لم يحصل وحدة أصلاً لانّ الماهية مثار الكثرة وفطرتها الاختلاف فانّ الماهيات بذواتها مختلفات ومتكثرات أو تثير غبار الكثرة في الوجود، فانّ الوجود يتكثر نوع تكثر بتكثر الموضوعات كما انّ الوجود مركز يدور عليه فلك الوحدة وإذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد الذي هو الهوهويّة كالإنسان

كاتب والكاتب ضاحك إذ المفروض انّ جهة الوحدة وهي الوجود، اعتبارية والأصل هو شيئية مهية الإنسان ومفهوم الكاتب والضاحك والمفاهيم ذاتها الاختلاف وتصحح الغيرية وأين أحدها من الآخر، لا الهوهوية.[1]

إذا عرفت ذلك فلنذكر عبارة المشاعر حول هذا البرهان:

يقول صدر المتألهين:

لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهياتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء كقولنا: زيد حيوان والإنسان ماش، لانّ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود، وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهية، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد، وإلى هذا يرجع ما قيل انّ الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية لم تكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: انّ صحة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما، إذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل، فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً، يكون وحدته وتعدده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدده من المعاني والماهيات، وإذا كان كذلك، لم يتحقق

١. شرح المنظومة:٢/ ٩.

حمل متعارف بين الأشياء سوى الحمل الأوّلي الذاتي، فكان الحمل منحصراً في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى.[١]

السادس: اجتماع الأُمور اللامتناهية بين حاصرين

وحاصل هذا البرهان انّه لو قلنا بأصالة الماهية يلزم اجتماع أُمور غير متناهية على نحو الفعلية بين حاصرين أي المبدأ والمنتهى في المقولات التي توجد فيها الحركة، وتوضيح هذا البرهان رهن بيان أُمور:

الأوّل: اتّفقت كلمة الحكماء على وجود الحركة في المقولات الأربع من المقولات العشر أعني بها:

١. مقولة الكيف، ٢. مقولة الوضع، ٣. مقولة الأين، ٤. مقولة الكم،

١. مقولة الكيف: كحركة التفاحة من البياض إلى الحمرة.

٢. مقولة الوضع: كحركة الرحى والدولاب وحركة القائم إذا جلس وبالعكس.

٣. مقولة الأين: كحركة الحجر صعوداً ونزولاً.

٤. مقولة الكم: كالتخلل وهو أن يتباعد أجزاء الجسم ويدخلها جسم غريب كالقطن المنفوش،والتكاثف وهو أن تتقارب الأجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه.

١. المشاعر:١٢ـ١٣.

وأمّا غير هذه الأربعة فقد اختلف كلمتهم كالحركة في الجوهر أو الحركة في الأعراض الخمسة الباقية، أعني: مقولة الجدة، ومقولة الفعل والانفعال، ومقولة الاضافة، ومقولة متى.

وبما انّ البحث فيها خارج عن وضع الرسالة فنحيلها إلى محلّها.

الثاني: ما معنى الحركة في المقولة سواء أقلنا بها في عامة المقولات أو في المقولات الأربع خاصة.

انّ الحركة في المقولة عبارة عن أن يكون للموضوع في كلّ آن مفروض، فرد ممّا فيه الحركة غير ما له في أن قبله وأن بعده، مثلاً: انّ التفاحة التي هي موضوع الحركة عند ما تتحرك في كيفيتها التي هي المقولة من البياض إلى الحمرة نأخذ في كلّ آن فرداً من الكيف لم يكن موجوداً قبله ولا بعده.

الثالث: انّ التفاحة عندما تحركت من البياض إلى الصفرة، إلى الحمرة، إلى السواد فكما انّ هذه المراتب أنواع مختلفة من الكيف فهكذا درجات كلّ نوع (درجات البياض) و(درجات الصفرة) كلّها متخالفة ولكلّ حدّ يغاير حد الآخر. فهناك أنواع من الكيف متغايرة حساً وكلّ نوع يشتمل على درجات من هذا النوع يختلف كلّ عن الآخر وإن كان الحس لا يدركه ولكن البرهان يثبت ذلك فهناك أنواع أربعة تدرك بالحس، لكن انقسام كلّ نوع إلى درجات كثيرة يدرك بالبرهان.

الرابع: انّ الجسم في حركته في الكيف من البياض إلى السواد يمرّ حسب الظاهر على أنواع محدودة من الكيف ولكن البرهان قائم على انّ كلّ نوع ينقسم إلى أنواع مختلفة لا نهاية له، وذلك لامتناع الجزء الذي لا يتجزأ من غير فرق بين كون الجزء جوهراً أو عرضاً، فالبياض ينقسم إلى أجزاء غير متناهية كما انّ الصفرة كذلك.

نعم ليس المراد وجود هذه الأجزاء غير المتناهية في كلّ نوع بالفعل بل المراد انّها أجزاء غير متناهية بالقوة على نحو لو انقسم إلى جزئين فكلّ جزء منهما له قابلية التقسيم إلى جزئين وهكذا فلا تقف عجلة التقسيم عند نقطة خاصة وإلاّ يلزم الجزء الذي لا يتناهى.

الخامس: قد عرفت انّ الوجود مدار الوحدة وانّ الماهيات مثار الكثرة، فلو كان الوجود هو الأصيل فهو يجمع شتات كلّ نوع بوحدته فلا مانع عندئذٍ من القول بوجود مراتب في نفس البياض أو الصفرة ولكن مراتب غير متناهية بالقوة ومتناهية بالفعل، وأمّا لو كانت الماهية هي الأصيلة يلزم وجود ماهيات غير متناهية بالفعل بين الحاصرين.

وإلى هذا البرهان يشير صدر المتألهين بقوله:

انّ مراتب الشديد والضعيف ـ في ما يقبل الأشد والأضعف ـ أنواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم. ففي الاشتداد الكيفي، وهو حركة كيفية، يلزم عليهم، لو كان الوجود اعتبارياً عقلياً، أن يتحقق أنواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين، وثبوت الملازمة كبطلان اللازم

معلوم لمن تدبّر واستبصر أن بأزاء كلّ حدّ من حدود الأشد والأضعف، إذا كان ماهية نوعية، كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفراض الحدود غير المتناهية، فلو كان الوجود أمراً عقلياً نسبياً، كان تعدده بتعدد المعاني المتمايزة المتخالفة الماهيات.

نعم إذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتصالية، كما هو شأن المتصلات الكمية القارة أو غير القارة، وكانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور أصلاً، إذ وجود تلك الأنواع التي هي بازاء الحدود أو الأقسام، وجود بالقوة لا بالفعل، إذ الكلّ موجود بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوة، فإذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف لازماً والاشكال قائماً.(١)

وإلى هذا البرهان يشير الحكيم السبزواري بقوله:

كون المراتب في الاشتداد	أنواعاً استنار للمراد

ويوضحه بقوله: انّ مراتب الشديد والضعيف في الاشتداد ـ كالاستحالة ـ أنواع مختلفة عندهم وتلك المراتب غير متناهية كما دلّ عليه قولنا في الاشتداد لانّ الاشتداد حركة والحركة متصلة وكلّ متصل يمكن أن يفرض فيه حدود غير متناهية أنواعاً لكلّ منها ماهية متحصلة.(٢)

فتلخص ممّا ذكرنا انّ الجمع بين القاعدتين التاليتين:

١. المشاعر:١٨.

٢. شرح المنظومة:٢/ ٧.

١. انّ بين الحدين أي بين البياض والصفرة مراتب غير متناهية قابلة للانقسام إلى ما لا يتناهى.

٢. امتناع تحقق ما لا يتناهى بين حاصرين.

ولا يرتفع المحذور إلاّ على القول بأصالة الوجود، فانّه يجمع تلك الشتات غير المتناهية بالوجود وتكون تلك المراتب، غير متناهية بالقوة، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأصالة الماهية فانّ الماهيات متباينات بالذات والمفاهيم غير متداخلات فيلزم اجتماع أُمور غير متناهية متأصلة بين حاصرين وهو محال.

السابع: التشكيك ينافي القول بأصالة الماهية

وبيان هذا البرهان يتوقّف على بيان أُمور:

الأوّل: انّ التمايز بين شيئين يتم بأحد أُمور ثلاثة:

١. التمايز بتمام الذات كالمقولات العشر.

٢. التمايز ببعض الذات كما هو الحال في نوعين من جنس واحد كالإنسان والفرس.

٣. التمايز بالضمائم كما في فردين من نوع واحد كزيد و عمرو.

وإلى هذه الأقسام الثلاثة يشير المحقّق السبزواري بقوله:

الميز امّا بتمام الذات ... أو بعضها أو جاء بمنضمات

وهناك مائز آخر وهو التمايز بالكمال والنقص أثبته الإشراقيون

وأنكره المشائيون وذلك كتميز النور الشديد عن الضعيف بالشدة والضعف فليست الشدة إلاّ النور كما انّ الضعف أيضاً حدّ النور وليسا شيئين زائدين عليه.

الثاني: ثمّ إنّ القائلين بهذا النوع من الميز اختلفوا في مصبّه، فذهب الإشراقية إلى انّ مصبّه هو الماهية وأمّا صدر المتألهين وتلامذته فقد جعلوا مصبّه هو الوجود قائلين بامتناع التشكيك في الماهية لانّ الماهية هي حد الشيء فلو كان الكمال مأخوذاً فيها فالناقص يخرج من تحتها ويدخل تحت مقولة أُخرى، ولو كان النقص مأخوذاً فيها فالكامل يكون من مقولة أُخرى. فالقول بانّ فردين من ماهية واحدة يتميزان بالنقص والكمال يدفعنا إلى القول بانّ مصبه غير الماهية فلم يبق إلاّ الوجود بأن يكون لماهية واحدة. وجودان يتميزان بالشدة والضعف والكمال والنقص و إلى ذلك يشير المحقّق السبزواري بقوله:

بالنقص والكمال في الماهية ... أيضاً يجوز عند الاشراقية

كلّ المفاهيم على السواء ... في نفي تشكيك على الانحاء

وقد عرفت وجه نفي التشكيك في المفاهيم والماهيات فانّ طروء التشكيك على مقام الحدّ يجعل الفردين من مقولتين لا من مقولة واحدة وهو خلف.

وقد أيّده صدر المتألهين في الشواهد الربوبية وقال:

المعاني الكلية لا تقبل الأشد والأضعف سواء كانت ذاتيات أو عرضيات سوى الوجود فانّه بذاته ممّا يتفاوت كمالاً ونقصاً وتقدّماً

وتأخّراً. وأمّا المعاني الكلية إنّما يلحقها التقدّم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة فالنور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه بل في وجوده.[١]

الثالث: انّ من الأُمور الواضحة تقدّم المعلول على العلّة سواء كانا من نوع واحد كعلية تلك النار لنار أُخرى أو من نوعين وذلك كالصورة والهيولى بالنسبة إلى الجسم، والعقل الأوّل بالنسبة إلى العقل الثاني، والدليل على تقدّم العلّة على المعلول هو تخلل الفاء عند الحكاية عنهما حيث يقال: «حركت اليد فتحرك المفتاح» فتخلل الفاء يدلّ على ترتّب الثاني على الأوّل وتأخّره عنه. فالنار المتقدمة والمتأخرة في ماهية واحدة والاختلاف بالكمال والنقص والتقدّم والتأخر.

نعم هذا التأخّر والتقدّم رتبيّان لا زمانيان لعدم انفكاك المعلول عن العلّة التامة زماناً.

إذا عرفت هذه الأُمور الثلاثة :

يظهر برهان القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية لانّ مصبّ التشكيك والتقدّم والتأخّر، ما هو الأصيل في الخارج فلو كان الوجود أصيلاً يصحّ أن يقال انّ فرداً من ماهية واحدة علة لفرد آخر من تلك الماهية فالفردان متحدان في الحدّ مختلفان في الوجود والظهور ويكون مصب التقدم والتأخر هو الوجود.

١. الشواهد الربوبية:٩٥.

وأمّا لو قلنا باعتبارية الوجود وأصالة الماهية فيلزم أن يكون ما به التشكيك أي التقدّم والتأخّر في نفس الماهية وعندئذٍ لو كان التقدّم مقوماً للماهية فالنار المتأخّرة ليست من تلك المقولة ولو كان التأخر مأخوذاً في حدّ النار فالمتقدّمة منها ليس من تلك المقولة فلا يمكن الجمع بين التشكيك الذي مقتضاه اشتراك الناقص والكامل في الماهية وبين القول بأصالة الماهية.

وإلى هذا البرهان يشير المحقّق السبزواري بقوله:

كذا لزوم السبق في العلية — مع عدم التشكيك في المهية

وقال في توضيح البرهان انّه يجب تقدّم العلة على المعلول ولا يجوز التشكيك في المهية فإذا كانتا من نوع واحد وجنس واحد كما في علية النار أو علية الهيولى والصورة للجسم أو العقل الأوّل للثاني وكان الوجود اعتبارياً لزم كون المهية النوعية النارية مثلاً في انّها نار متقدّمة، والمهية النارية في انّها نار متأخرة، والمهية الجنسية الجوهرية في انّها جوهر، متقدمة بما هي في العلة، وهي في انّها جوهر، متأخرة بما هي في المعلول، فيلزم التشكيك في الذاتي وقد جمع جم غفير منهم بين اعتبارية الوجود ونفي التشكيك في المهية، وعلى القول بأصالته فالمتقدم والمتأخر و إن كانا مهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي.[١]

١. شرح المنظومة:٢/ ٧.

٥

أصالة الماهية

و

أدلّة القول بها

انّ شيخ الاشراق ومن تبعه من القائلين بأصالة الماهية، قالوا بانّ الأصل في الواجب هو الوجود وفي غيره هو الماهية،وقد مرّ ما هو السبب لاصرارهم على أصالة الماهية في صدر الرسالة فلا نعيده[١]، غير انّ ما ذكره من الأدلة ليست سوى شكوك وشبهات يعلم وهنها بالامعان والتأمّل وقد ذكر صدر المتألهين مجموع تلك الشكوك والأوهام في كتاب المشاعر على نظام خاص.[٢] نتناول هنا المهم منها.

---

١. لاحظ ص ٧٠ـ٧١.

٢. لاحظ المشعر الرابع وقد ذكر الشكوك بصورة السؤال والجواب مشعراً بأنها ليست دلائل وبراهين وإنّما هي إبهامات يجب أن ترفع.

الأوّل: لو كان الوجود أصيلاً لاستلزم التسلسل

قالوا انّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان لكان موجوداً فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود آخر إلى غير النهاية.[١]

وقد أُجيب عنه بانّ الوجود موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

توضيح الاستدلال والجواب: انّه إذا قلنا الوجود موجود فالمفهوم من المحمول أعني الموجود «ما ثبت له الوجود» فيلزم أن يكون الوجود الثاني المفهوم من الموجود، ثابتاً للوجود الأوّل فيلزم تعدد الوجودين ثمّ ننقل الكلام إلى الوجود الثاني المحمول على الوجود الأوّل هل هو موجود أيضاً، والجواب نعم، فبما انّ معنى موجود هو انّه شيء ثبت له الوجود يلزم ثبوت الوجود الثالث على الوجود الثاني فيذهب الأمر إلى ما لا نهاية له وهو باطل.

يلاحظ عليه: أوّلاً: بالنقض لانّه لو كان الأصيل في الواجب هو الوجود وانّه وجود كلّه وانّ ماهيته وانيته فعندئذٍ ينقل إليه الكلام بانّه هل هو موجود فالجواب طبعاً نعم، فيلزم حمل وجود ثان على الوجود الأوّل وهكذا في الوجود الثاني فهل هو موجود فالجواب نعم فيلزم حمل وجود ثالث عليه، فيلزم التسلسل.

---

١. المشاعر: ١٩.

وثانياً: بالحل ان صدق موجود على الماهية بنحو وعلى الوجود بنحو آخر، فصدقه على الماهية هو بمعنى عروض الوجود عليه في الذهن فهناك شيئان: الماهية والوجود في الذهن ولكنّهما في الخارج شيء واحد.

وأمّا حمله على الوجود فليس بمعنى عروض وجود على الوجود، بل بمعنى انّه موجود بنفس الموجود المحمول عليه، لا أنّ له وجوداً زائداً على ذاته، وهذا نظير حمل الأبيض على الجسم والبياض، فقولنا: الجسم أبيض يحكي عن عروض البياض على الجسم في الخارج والاتصاف به أيضاً بخلاف قولنا: البياض أبيض فانّه بمعنى انّ البياض أبيض بنفسه لا بأمر آخر.

يقول صدر المتألهين: ان أُريد (بحمل موجود على الوجود) المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بـ«هست» و مرادفاته، فهو موجود، وموجوديته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أنّ له أمراً زائداً على ذاته، والذي يكون لغيره منه، يكون له في ذاته، كما انّ الكون في المكان وفي الزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في التقدم والتأخر الزمانيين والمكانيين، فانّهما لأجزائهما بالذات ولغيرهما بواسطتها، وكما في معنى الاتصال، فانّه ثابت للمقدار التعليمي بالذات ولغيره بسببه وكالمعلومية للصورة العلمية بالذات وللأمر الخارجي بالعرض.[1]

١. المشاعر:١٩

الثاني: لو كان الوجود أصيلاً لكان الوجود واجب الوجود

لو كان الوجود هو الأصيل والمتحقق في الأعيان فبما انّ حيثية الوجود هو نفس حيثية الوجوب لانّ الشيء ما لم يجب لم يوجد فيلزم أن يكون ما سوى الله واجباً بالذات وهو محال.

يلاحظ عليه: انّ القائل خلط بين الضرورة الأزلية والضرورة غير الأزلية. والفرق بين الوجوبين انّ الأزلي لا يمكن رفعه عن صفحة الواقع، بل هو نفس الواقع الذي لا يقبل الكذب، بخلاف غير الأزلي فانّه حادث بالذات يمكن رفعه عن صفحة الواقع، بفصله عن علّته.

وإن شئت قلت: خلط بين الوجوب الذي هو صفة لنفس الشيء من دون حاجة إلى حيثية دون حيثية، وبين الوجوب الموصوف به الشيء المنتسب إلى حيثية تعليلية.

فالواجب بالضرورة الأزلية يوصف بالوجوب من دون حاجة إلى حيثية تقييدية أو تعليلية وأمّا الوجود الإمكاني فيوصف بالوجوب بالنظر إلى حيثية تعليلية فلولا العلة لما كان للوجود الإمكاني تحقق فقولنا: الله موجود بالضرورة، والوجود الإمكاني موجود بالضرورة وإن كانا صحيحين، لكن الأوّل ضروري بلا حاجة إلى حيثية تقييدية أو تعليلية بخلاف الثاني فانّه رهن حيثية تعليلية تحقق له الوجود.

ثمّ إنّ صدر المتألهين يجيب عن الإشكال بصورة مفصلة أبسط ممّا ذكرنا ويقول:

هذا مندفع بثلاثة أُمور: التقدّم والتأخّر،والتمام والنقص، والغنى والحاجة وهذا المورِد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية، فواجب الوجود يكون مقدّماً على الكل غير معلول لشيء، وتاماً لا أشد منه في قوة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه، وغنياً لا تعلق له بشيء من الموجودات، إذ وجوده واجب بالضرورة الأزلية من غير تقييده بدوام الذات، ولا اشتراطه بدوام الوصف، والوجودات الامكانية مفتقرات الذوات متعلقات الهويات، إذا قطع النظر عن جاعلها ، فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة، إذ الفعل يتقوم بالفاعل، كما انّ ماهية النوع المركب يتقوّم بفصله.

فمعنى كون الوجود واجباً انّ ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله، ولا قابل يقبله، ومعنى كون الوجود موجوداً، انّه إذا حصل امّا بذاته أو بفاعل، لم يفتقر في كونه متحققاً إلى وجود آخر يحصِّل له، بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه.[1]

الثالث: لو كان الوجود أصيلاً يلزم الاختلاف في حمل مفهوم الموجود

لو كان الوجود أصيلاً يلزم أن يكون حمل الموجود على الوجود

١. المشاعر: ٢٠.

بمعنى، وحمله على الماهية بمعنى آخر، فانّ حمله على الأوّل بمعنى انّ الموجود نفس الوجود لا شيء ثبت له الوجود، بخلاف الثاني فانّ معناه انّ الماهية شيء عرض لها الوجود مع انّا نرى انّ الحمل بمعنى واحد.[1]

يلاحظ عليه: أوّلاً: انّ الحقائق الحكمية والفلسفية لا تقتنص من العرف واللغة، والعجيب انّ شيخ الاشراق مع علمه بهذه الضابطة يريد اقتناص الحقائق الفلسفية من اللغة.

وثانياً: انّ شيخ الإشراق يقول بأصالة الوجود في الواجب بل يذهب في المفارقات إلى انّها أيضاً وجودات محضة، وقد نقل صدر المتألهين العبارة التالية عن كتاب التلويح للشيخ حيث قال فيها «النفس ومافوقها من المفارقات انّيات صرفة ووجودات محضة فما هو الجواب في حمل الموجود على الواجب والمفارقات هو الجواب في حمله على الوجود.

وثالثاً: انّ الموجود على القول بتركب المشتق كما هو الحقّ تركباً تحليلياً لا ابتدائياً بمعنى ما ثبت له الوجود، وأمّا كون الوجود الثاني نفس الوجود الأوّل في بعض الموارد فهو من خصوصيات المصداق، ولا يكون هذا سبباً لكون الموجود ذا مفهومين مختلفين فهو مطلقاً بمعنى ما ثبت له الوجود إلاّ انّ البرهان قائم على انّ المحمول في بعض المصاديق هو نفس الموضوع، إنّما يقف عليها الفلاسفة والحكماء دون العرف.

١. الأسفار: ١/ ٤١.

يقول الشيخ الرئيس في التعليقات: إذا سئل هل الوجود موجود فالجواب انّه موجود بمعنى انّ الوجود حقيقته انّه موجود فانّ الوجود هو الموجودية.[١]

وحاصل الكلام: انّ الواضع وضع الموجود على المعروض العارض له الوجود زعماً منه انّ عامة المصاديق من هذا القبيل لكن ساقنا البرهان إلى انّ المحمول متحد مع الموضوع في بعض الموارد وهذا لا يكون سبباً لصيرورة الموجود ذات مفهومين بل له مفهوم واحد في نظر العرف غير انّ أهل التحقيق يستكشف انّ حكم الموارد يختلف.

الرابع: أصالة الوجود تستلزم تقرر الماهية قبل الوجود

لو كان الوجود في الأعيان صفة موجودة للماهية فهي قابلة له، والقابل وجوده قبل وجود المقبول فيتقدم الوجود على الماهية.

توضيحه: انّه لو كان الوجود أصيلاً فهو عارض للماهية، فالماهية بما انّها قابلة للوجود يجب أن تتقدم على المقبول أعني الوجود فما لم يكن هناك تقرر للقابل قبل المقبول لايتصور عروض المقبول له.

وعندئذٍ يسئل فهل تقدم القابل بالوجود بنفس ذلك الوجود العارض أو بوجود آخر؟ فعلى الأوّل يلزم الدور لانّ الوجود العارض

١. المشاعر:٢٢.

يتقوم بالقابل، ولو تقوم القابل بالمقبول لدار الأمر، وعلى الثاني يستلزم التسلسل.

يقول صدر المتألهين في تقرير الاشكال: إن كان الوجود في الأعيان صفة موجودة للماهية فهي قابلة له والقابل وجوده قبل وجود المقبول فيتقدم الوجود على الوجود.[١]

يلاحظ عليه: انّ المستدلّ خلط بين كون العروض في الذهن والعروض في الخارج، فلو قلنا بانّ الوجود يعرض في الخارج على الماهية يلزم تحقق الماهية بالوجود قبل وجود العارض، وأمّا لو قلنا بانّ العروض في الذهن ففي مثله لا يلزم تقرر القابل بالوجود قبل عروض الوجود بل يكون عروض الوجود بمعنى انشاء الماهية وايجادها وتحقيقها في الخارج.

يقول صدر المتألهين:

كون الوجود متحققاً في الأعيان فيما له ماهية، لا يقتضي قابلية الماهية له، إذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية واتصاف الماهية بالوجود إنّما يكون في ظرف التحليل، إذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية.[٢]

وبعبارة أُخرى: انّ عروض الوجود على الماهية من قبل مفاد كان

١. المشاعر:٢٢.

٢. المشاعر:٢٢ـ٢٣.

التامة لا مفاد كان الناقصة فعروض الوجود بمعنى ايجاد المعروض، فالوجود من قبيل تحقق شيء لشيء لا من قبيل تحقق شيء لشيء.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجوه مختلفة أوضحها ما ذكرنا، نعم للرازي وغيره أجوبة غير صحيحة لا حاجة لذكرها.

ثمّ إنّ للقائلين بأصالة الماهية شبهات وشكوك أُخرى أعرضنا عن نقلها مخافة الاطناب وقد ذكر جميعها صدر المتألهين في كتابه المشاعر.[1]

إلى هنا تبين انّ الوجود هو الأصيل في الأعيان وانّه لا أصالة للماهية إلاّ في ظل الوجود، فالوجود له التحقق في الخارج بنفسه والماهية لها التحقق بفضل الوجود.

وإن شئت قلت: انّ اتصاف الماهية بالوجود اتصاف حقيقي فالماهية بحق موجودة في الخارج وليس تحققها في الخارج مجازاً، كجريان الميزاب بل تحققها حقيقية غاية الأمر كلّه بفضل تحقق الوجود، كما انّ النار حارة بذاتها والماء فوق النار حار بفضل النار.

وعلى ما ذكرنا فالماهيات شمت رائحة الوجود لكن بفضل الوجود وليست نسبة التحقق إليها نسبة مجازية كنسبة الجريان إلى الميزاب أو كنسبة الحرارة إلى الماء لاكتسابها من النار وهذا هو الحقّ القراح في المقام.

١. انظر المشاعر:٢٣ـ٢٦.

نعم مقتضى الذوق العرفاني انّ نسبة الوجود إلى الماهية نسبة مجازية وانّ التحقق للوجود ولو نسب إلى الماهية إنّما هو بالعرض والمجاز و هو يدرك بالذوق دون البرهان.

وقد بسط المحقّق السبزواري الكلام في ذلك في حواشيه على منطق المنظومة.[1]

١. شرح المنظومة:١/ ٣٢ـ٣٣.

٦

ثمرات البحث

انّ مسألة أصالةالـوجود أو أصالـة الماهية من أُمّهـات المسائل الفلسفية التي احتدم حولها نزاع طـويل لها جذور في التاريخ، ولا غرو في ذلك لما لها من الأهمية في حلّ معضلات فلسفية عالقة شغلت الفكر البشري طوال قـرون متمادية وأسفرت عـن ظهور ثمرات فلسفيـة مهمة منها:

١. تقسيم الـوجـود إلى نفسي ورابطـي ورابط وهـذا التقسيم من نتائج القـول بأصالـة الوجود فـانّ تصويـر التقسيم على القول بأصـالة الماهية أمر غير ممكن.

٢. القول بانّ نسبة المعلول إلى العلة نسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي من نتائج هـذا البحث، إذ على القول بأصالة الـوجود يُصبح المعلول متعلقاً بـالعلة بعامة هويته ويتـرتّب على ذلك انّ ما سوى الله قائم بـه سبحانه قيـام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي بخـلاف القول بأصالـة الماهية حيث إنّها مفـاهيم مستقلة، لا يوصف بـالتدلّي في

مقام الذات.

إلى غير ذلك من الثمرات.

ومع ذلك فنركـز البحث على مسائل خـاصة تـرجع إلى المعارف الإلهية وتعد من ثمرات القول بأصالة الوجود.

الثمرة الأُولى: توحيد الذات ونفي تعدد الواجب

انّ تـوحيد الـذات من المعـارف الإلهية العليـا التي اتّفقت فيهـا المليون قاطبـة والمراد منه انّه واحد لا ثـاني له، ولا يتصوّر الثاني لـه، لانّه محض الـوجـود وصرفـه وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكـرر يقـول الحكيم السبزواري:

وما لـه تكثر قـد حصـلا ففيـه مـا سواه أيضاً دخلا

امّـا الـوجـود مـاله من ثان ليـس قـرى وراء عبـادان[1]

ثمّ إنّهم استدلوا على توحيد الـذات ـ وراء ما ذكرنا من انّ صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر ـ بالبرهان التالي:

لـو كـان الـواجب متعـدداً لكـان كلّ واحـد مـركبـاً ممّـا بـه الاشتراك(واجب الـوجـود) ومابـه الامتيـاز الـذي يميز كـلاً عن الآخر والتركب آيـة الحاجـة والفقـر وهـو على طـرف النقيض من واجب الوجود.[2]

---

١. لاحظ المقصد السادس، في المعاد، ص ٣٣٣.

٢. الأسفار:٦/ ٥٧. وما ذكرناه أوضح ممّا جاء في الأسفار.

وقد اعترض على هذا البرهان سعد بن منصور البغدادي الملقب بعضد الدولة المعروف بابن كمونة (م٦٨٣أو ٦٩٠هـ) بقوله:

لماذا لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان متباينتا الذات ليس بينهما قدر مشترك حتّى يحتاج إلى ما به الامتياز، ويكون صدق الوجود عليها عرضياً كصدق العرض على الأجناس التسعة العرضية.

يقول صدر المتألهين في تقرير الشبهة:

انّ في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد فانّهم حيث ذكروا انّ وجوده تعالى عين ذاته، أرادوا به الأمر الحقيقي القائم بذاته حتّى يجوز أن يكون عين ذاته، وحيث برهنوا على التوحيد، بانّ وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه، أرادوا به المفهوم، إذ لو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كلّ منها وجوداً خاصاً متعيناً بذاته ويكون هوية كلّ منهما ووجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة.[1]

انّ هذه الشبهة قد بلبلت أذهان كثير من المحققين وقد نقل عن المحقّق الخوانساري انّه قال: لو رزقني الله التشرف بزيارة الإمام صاحب العصر و الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف فأوّل شيء أسأله هو

١. الأسفار:٦/ ٥٨.

حلّ مشكلة ابن كمونة.

حتّى انّ صدر المتألهين استعظم الشبهة وقال في المبدأ والمعاد:

وبها تندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين وتبلدت منه أذهانهم وضلّت فيه عقولهم ممّا قيل «لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه، مختلفان بتمام المهية البسيطة، يكون كلّ منها واجباً لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً عنهما مقولاً عليهما، قولاً عرضياً».[1]

إذا تبين لك مكانة الشبهة من حيث الاستعصاء، فنقول:

انّ حل العقدة على القول بأصالة الوجود واضح لانّ انتزاع وجوب الوجود من كلّ واحد من الواجبين امّا رهن ضم حيثية وجودية أو لا؟ فعلى الأوّل يجب أن يكون وجوب وجوده معلولاً لتلك الحيثية التي صارت سبباً لوجوب وجوده وهو خلف.

وعلى الثاني يعني ينتزع من ذات كلّ من الواجبين بلا ضمّ حيثية، بل يكون الذات في كلّ كافياً في انتزاعه وحينئذٍ تقول: كيف يمكن أن ينتزع مفهوم واحد من هويتين بسيطتين ليست بينها أي قدر مشترك بداهة قضاء العقل بامتناع انتزاع مفهوم واحد من أمرين لا يجمعها أي جامع. ولو كان الانتزاع رهن الحيثية المشتركة فهو بحاجة إلى حيثية مميزة حتّى يتميز الواجب عن الواجب الآخر وهو آية التركيب الملازم للحاجة.

١. المبدأ والمعاد:٣٨ـ٣٩.

يقـول صـدر المتألهين: وظنّي انّ من سلمت فطرتـه يحكم بـانّ الأُمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقـاً لحكم واحد ومحكياً عنهـا به، نعم يجوز إذا كـانت تلك الأُمور متماثلة من جهـة كونها متماثلة كالحكـم على زيد وعمرو بالإنسـانية من حيث اشتراكهـا في تمام الماهيــة، لا من حيث عـوارضهـا المختلفــة المشخصة، أو كانت مشتركة ذاتها من جهـة كونها كذلك كالحكم على الإنسان والفـرس بالحيـوانية، أو في عـرض كالحكم على الثلـج والعاج بالأبيضية من جهة اتصافها بالبياض.[1]

هذا على القول بأصالة الوجود وانّ الواقعية هي للوجود لا لغيره.

وأمّا على القول بأصالة الماهية فالاشكال قائم بحاله و ذلك لانّ الماهيـات حيثية ذواتها حيثيـة الكثرة، وفطـرتها الاختلاف بل هي مثار الكثرة والاختلاف في الـوجود أيضاً بوجه، وكـانت هي حقيقة الواجب تعـالى كما في الموجودات الممكنــة ــ فعنـدئذٍ كان الـوجـود المشترك بين الواجبين أيضاً عندهم انتزاعيـاً صرفاً، وجاز الاختلاف بتمام الذات بين مـاهيتهما البسطيتين(كالأجنـاس القصـوىٰ)، وجـاز اختلاف العنـوان والمعنـون في الأحكام (كـالـوحـدة في العنوان والاختـلاف في المعنـون) لاختلافهما سنخـاً إذ ليس العنوان مفهـوماً ذاتيـاً والمعنون مصـداقاً، بل مبدءً للانتزاع فلا يمكن الزام القائل بالأُمور التالية:

١. الأسفار:١/ ١٣٣؛ المبدأ والمعاد:٣٨.

١. التركيب في الذت.

٢. الحاجة في التعيّن إلى الغير .

٣. ولا عرضية الوجود والوجوب الحقيقيين ولا غير ذلك على مورد الشبهة.[1]

أقـول: انّ دفع الاشكال سهل على مشرب أصـالـة الوجـود دون أصالة الماهية كما أوضحه المحقّق السبـزواري في كلامه المتقدم لكن نرى انّ صدر الحكماء صار بصدد دفع الشبهة بنـاء على أصالة الماهية وإليك بيانه:

لكن يمكن أن يقال: إذا ثبت كون الوجـود بالمعنى الانتزاعي أمراً مشتركـاً معنـويـاً بين الموجـودات ــ إلاّ انّ منشأ انتـزاعـه في الممكنـات المتخالفة المهيات، ليس ذاتها بذاتها بل هي بحسب ارتباطها إلى الجاعل القيوم، ومنشأ انتـزاعها في الـواجب ذاته بـذاته ـ فبـالحقيقة المنتـزع منه الـوجود في الجميـع هو ذات البـاري و إن كـان المحمول عليـه بـالحمل الاشتقاقي مختلفا، فإذن لـو تعدد الواجب القيوم **﴿تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً﴾** كان كلّ منهما بحسب ذاته مصـداقاً لهذا المعنى الواحد المشترك، ومبـدءً لانتزاعـه ومطـابَقاً للحكم بـه فإذن البـديهة حـاكمة بـانّ المعنى الواحد المصدري لا يمكن أن يكون حيثيـة الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفـة من حيث تخالفها من غير جهـة جامعة فيهـا، فإذن يلزم

١. الأسفار:٦/ ٥٨، تعليقة المحقّق السبزواري بتلخيص.

على التقدير المذكور [أيضاً] أن يكون بين الواجبين اتفاق في أمر ذاتي غير خارج عن حقيقة كلّ منهما، والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب أن يكون الامتياز والتعدد بجهة أُخرى في الذات أيضاً.(١)

هذا ولعلّ كلام صدر المتألهين أوفق بالتحقيق وذلك لانّ المحقّق السبزواري لم يفرق بين الأُمور الانتزاعية والاعتبارية فما ذكره صحيح في الأُمور الاعتبارية التي ليس لها مصاديق في الخارج ولا منشأ انتزاع سواء كانت من الأُمور العقلائية كالإجارة والبيع والملكية والرئاسة أو من الأوهام كانياب اغوال.

وأمّا الأُمور الانتزاعية فهي وإن كانت تفتقد المصداق الخارجي ولكن لها حظ من الوجود حيث لها منشأ انتزاع في الخارج فعندئذٍ يصحّ ما ذكره صدر المتألهين من انّه كيف يمكن انتزاع مفهوم واحد من هويتين متباينين دون أن يكون لانتزاع هذا المفهوم حيثية واحدة مصححة للانتزاع فما لم يكن خصوصية في الهويتين تصحح انتزاع ذلك المفهوم لا يمكن انتزاعه منهما بما انّهما متباينان سواء أكان واقعها الوجود كما على القول بأصالة الوجود، أم واقعها الماهيات، لكن ينتزع عنها عنوان واجب الوجود.

فظهر ممّا ذكرنا انّ حل العقدة أسهل على القول بأصالة الوجود.

ولما كان دفع الاشكال على القول بأصالة الماهية أمراً مشكلاً عند

١. الأسفار:٦/ ٦١ـ٦٢.

المحقّق السبزواري اقتصر هو في الدفع على أصالة الوجود وقال:

هويتان بتمام الذات قد — خالفتا لابن كمونة استند
وارفع بان طبيعة ما انتزعت — بأن تخالفت بما تخالفت

الثمرة الثانية: توحيد الصفات

اتّفقت العدلية على انّ صفاته سبحانه غير ذاته مفهوماً، وعينها وجوداً، فالعالم والقادر والحيّ متغايران مفهوماً، متّحدان وجوداً وحقيقة، بعضها مع بعض والكلّ مع الذات، فالله سبحانه علم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه وإلاّ يلزم التركيب، وهو آية الحاجة والإمكان.

انّ عينية الصفات والذات ممّا قادنا إليه النقل وتضافرت عليه السنة، فعن سيد الموحدين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب سلام الله عليه، فهو أوّل من اصحر بالحقيقة، وجهر بها في تلك العصور وقال في بعض خطبه:«وكمال الاخلاص له نفي الصفات (الزائدة) عنه لشهادة كلّ صفة انّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف انّه غير الصفة.(١)

وقال الإمام الصادق عليه السلام: لم يزل الله جلّ وعزّ ربنا،والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته، ولا مقدور.(٢)

١. نهج البلاغة، الخطبة الأُولى.
٢. التوحيد للصدوق:١٣٩.

ولو قلنا بأصالة الوجود لتوحدت هذه المفاهيم الكثيرة في ظل الوجود، لانّ الوجود مدار الوحدة، والماهيات مثار الكثرة ولو قلنا بأصالة الماهية، فالاختلاف والتباين ذاتيان لها، فمن المستحيل أن يتحد مفهوم العالم، مع القادر، والجمع مع الله سبحانه.

الثمرة الثالثة توحيد الأفعال

قد ثبت في محلّه انّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد ولو صدر عنه الكثير، ينقلب الواحد، كثيراً وهو خلف وذلك لأنّه يشترط في كلّ علة خصوصية، بحسبها يصدر عنه المعلول وإلاّ لزم أنّ كلّ شيء علّة لكلّ شيء مثلاً: أنّ للنار خصوصية بالنسبة إلى الحرارة ، وهي الصورة النوعية النارية، وللماء خصوصية بالنسبة إلى البرودة، فذاك وذا في مانحن فيه كالنور والظلمة كلّ يقتضي خصوصية في العلة يناسب صدوره.

وإذا تحقق في بسيط وصدق عليه هذان المفهومان أعني مصدر ذاك ومصدر ذا، فكلّ اقتضى في جانب العلّة خصوصية فيلزم تركيب البسيط من الخصوصين وهو خلف، وهذا البرهان قادنا إلى أنّ الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه إلاّ الواحد.

فلو قلنا بأصالة الوجود فالواحد الصادر عنه، هو الوجود المنبسط الذي لا تتكثر إلاّ بتكثر الموضوعات وهو بوحدته جامعة لكمال

الممكنات، وصدوره صدور كلّ الوجودات.

وأمّا لو قلنا بأصالة الماهية فهي مثار الكثرة لا تقبل الوحدة فيلزم منه صدور الكثرات خصوصيات في جانب الواحد فينقلب الواحد كثيراً.

يقول الحكيم السبزواري في هذا الصدد:

شرائط التأثير ما يجمع يجب   معلوله دون المعدّ أعرف تُصب

مصدر ذاك ليس مصدراً لذا   معنى فكلّ اقتضى ما بحذا

الثمرة الرابعة: صحّة الحمل في القضايا

لا شكّ أنّ قضايا العلوم تتألّف من قضية يحمل فيها المحمول على الموضوع، بالحمل الشائع الصناعي فيقال: السكّر حلو، والسمّ مهلك فلو قلنا بأصالة الوجود لصحّ الحمل لأنّ المراد اجتماع المفهومين خارجاً مصداق واحد ولا مانع منه لأنّ الوجود مدار الوحدة بخلاف ما لو قلنا بأصالة الماهية إذ عندئذٍ يمتنع وحدة الحلو مع السّكر من حيث المفهوم وقد أوضحنا ذلك عند إقامة الأدلة على أصالة الوجود.

الثمرة الخامسة: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء

انّ القواعد الفلسفية انّ بسيط الحقيقة جامع لكلّ شيء، فلأجل تقريب الذهن أقول: انّ ملكة النحو ملكة بسيطة تجمع كلّ الأجوبة التي

يصدر عنهـا النحوي عند السـؤال عنه . فإذا سئل عن إعـراب الفاعل والمفعـول والمضـاف إليـه يجيب: بأنّ كـلّ فـاعل مـرفـوع وكلّ مفعـول منصوب و كلّ مضاف إليـه مجرور، فهذه الأجوبة في مقام الإجـابة تظهر بصورة الكثرة ولكنّها متحقّقة في ملكة النحو بصورة الوحدة وكأنّ ملكة النحو جامع لهذه الأجوبة بنعت الوحدة.

وعلى ضـوء ذلك يقـال: انّـه سبحــانـه بسيط الحقيقـة وبسيط الحقيقة كلّ الأشيـاء فالله سبحانه بـذاته بسيط يجمع كمال كلّ الكلمات التي يصدر عنه فكلّ مـا في الكون من جميل وبديع فهو مـوجود في ذاته بأبسط الوجود دون أن يكون هناك كثرة.

وعلى هذه الضابطة أثبتوا علم الفاعل تعالى بأفعاله قبل الايجاد.

يقول المحقّق السبزواري:

فذاته عقل بسيط جامع — وكلّ معلول والأمر تابـع

فلو قلنا بـأصالة الوجود فهـو مدار الوحدة يجمع بـوجوده كلّ الكمالات الظاهرة في مقـام الفعل، وهذا بخلاف القول بأصـالة الماهية فانّها كثرات لا تقبل الـوحدة فلو كان الذات جامعـاً لها يلزم الكثرة في حدّ الذات وهو محال.

إلى غير ذلك من الثمرات.

المسألة الثانية

اشتراك الوجود في مرحلتين

١. الاشتراك في المفهوم
٢. الاشتراك في الحقيقة

١

في وحدة مفهوم الوجود

هـذه المسألة، هي المسألـة الثانية التي لها دور كبير في الفلسفـة الإلهية وتُعدّ رأس كلّ معارف، غير انّها تطرح على وجهين:

١. هل لفظ الـوجود مشترك معنـوي أو مشترك لفظي، وهل هـو بوضع واحد يطلق على الجواهر والأعراض أو بأوضاع متعددة.

وهذا النوع من البحث بحث لغوي لا صلة له بالمسائل الفلسفية، وطريق إثباته هو التبادر ونظائره أو الرجوع إلى المعاجم.

٢. هل المفهـوم الذي يحكـي عنه لفظ الـوجـود مفهوم واحـد أو مفـاهيم متغـايـرة ولـذلك يستخـدم صـدر المتألهين في عنـوان البحث «مفهوم الوجود».[١]

---

١. الأسفار:١/ ٣٥.

براهين القول بالاشتراك

انّ القائلين بالاشتراك أقاموا براهين قويّة على وحدة المفهوم أوضحها ما يلي:

١. حكم الوجدان في الايجاب والسلب بوحدة المفهوم

انّ الوجدان أفضل شاهد على أنّا إذا رأينا أنواعاً مختلفة نحكم على كلّ بانّه موجود وربما ننفي عن أشياء، الوجودَ، والإثبات والنفي في عامة الموارد بمفهوم واحد، فنقول: الإنسان والنبات موجود، كما نقول: اجتماع النقيضين واجتماع الضدين ليس بموجودين، فالحمل والسلب في الجميع بمفهوم واحد وبوحدته يقع في إطار الإثبات والنفي، ولذلك قال صدر المتألهين «انّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيات قريب من الأوليات» ومن سخيف القول ما قاله بعضهم انّ الوجود مشترك لفظي وهو في كلّ ماهية يحمل عليها، بمعنى تلك الماهية.

يقول صدر المتألهين: انّ العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لايجد مثلها بين موجود ومعدوم، فإذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متبائنة من كلّ الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة.(١)

---

١. الأسفار:١/ ٣٥.

٢. لزوم وجود المقسم في عامة الأقسام

تقسيم الوجود إلى وجود الواجب ووجود الممكن، ووجود الممكن إلى وجود الجوهر والعرض وهكذا، والمقسم لابدّ أن يكون مشتركاً بين الأقسام.

٣. اتحاد معنى العدم

توضيحه انّ العدم ليس له إلاّ معنى واحد لانّه بطلان محض ولا تمايز فيه فالعدم ما لم يُضف إلى شيء، لا يتصور فيه التعدد، فإذا كان مفهوم العدم كذلك يجب أن يكون الوجود أيضاً مثله وإلاّ فلو كان للعدم معنى واحد وللوجود مفاهيم متعددة يلزم ارتفاع النقيضين في بعض الموارد وذلك فيما إذا صدق على شيء، الوجودُ بالمعنى الأوّل ولم يصدق عليه الوجودُ بالمعنى الثاني فعندئذٍ يلزم ارتفاع النقيضين: امّا العدم فلأجل انتقاضه بالوجود ولو بالمعنى الأوّل وأمّا الوجود فهو أيضاً مثله إذ المفروض عدم صدق الوجود بالمعنى الثاني فينتج ارتفاع النقيضين أي عدم صدق الوجود بالمعنى الثاني والعدم على الإطلاق.

وإلى هذين البرهان الثاني والثالث يشير المحقّق السبزواري بقوله:

يعطي اشتراكَه صلوحُ المقسم   كذلك اتحادُ معنى العدم

٤. ثبات مفهوم الوجود في خضمّ المتغيرات

انّا إذا رأينا شيئاً من بعيد نتصور انّه شجر فإذا اقتربنا منه نتصور انّه حيوان لا شجر، ثمّ إذا اقتربنا أكثر يتبين لنا انّه إنسان ففي هذه المشاهد الثلاث مفهوم ثابت وهو وجود الشيء سواء أكان شجراً أم حيواناً أم إنساناً وإن تبدل مفهوم إلى مفهوم آخر: الشجر، فالحيوان فالإنسان فهذا يثبت انّ ما هو الثابت غير ما هو المتغير، وثباته دليل اشتراك مفهومه، يقول المحقّق السبزواري حول هذا الدليل:

انّا إذا أقمنا الدليل على انّ العالم لابدّ له من مؤثر موجود، اعتقدنا وأيقنا بوجود المؤثر ثمّ لو حصل لنا التردد في انّه واجب أو جوهر أو عرض لم يقدح ذلك الترددُ في الاعتقادِ المذكور، فإذا اعتقدنا انّه واجب ثمّ بُدّل ذلك الاعتقاد باعتقاد انّه ممكن، ارتفع الاعتقاد بانّه واجب ولا يرتفع الاعتقاد بانّه موجود فلولا اشتراكه لارتفع الاعتقاد بكونه موجوداً بارتفاع اعتقاد انّه واجب والتالي باطل فالمقدّم مثله.[1]

٥. لزوم التعطيل على القول بالاشتراك اللفظي

انّا إذا قلنا «الله سبحانه موجود» فهل نفهم من المحمول نفس ما نفهمه من قولنا: «زيد موجود» بمعنى وجود الواقعية لهما، وانّ وجودهما طاردان للعدم وإن كان بين الوجودين بون شاسع لكون الأوّل قائماً

١. شرح المنظومة: ١/ ١١.

بنفسه والآخر قائماً بغيره، وامّا أن يكون المفهوم الأوّل غير المفهوم الثاني بل ضدّه فيرجع معنى قولنا الله موجود إلى نفي وجوده.

وامّا أن يكون المفهوم لا هذا ولا ذاك يلزم سدّ معرفة المعارف الإلهية.

يقول المحقّق السبزواري في حول البرهان:

وان كلا آية الجليل   وخصمنا قد قال بالتعطيل

ويشرحه بقوله: إذا قلنا انّه موجود وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد في جميع المصاديق وإن كان بعض مصاديقه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدّة ومدة وشدة، وغيره كان محدوداً وفي عين محدودية ظلاً وفيئاً لا أصلاً و شيئاً فقد جاء الاشتراك وهؤلاء يفرّون منه ومن لوازمه فرار المزكوم من رائحة المسك وإن لم يحمل على ذلك المفهوم بل على انّه مصداق لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها، ونقيض الوجود هو العدم لزم تعطيل العالم عن المبدء الموجود ونعوذ بالله منه وإن لم نفهم شيئاً فقد عطّلنا عقلنا عن المعرفة.[1]

٦. وحدة الرابطة في القضايا

انّ الرابطة بين المحمول والموضوع ضرب عن الوجود وهي في الجميع بمفهوم واحد، فقولك: الإنسان حيوان ناطق أو قولك الماء رطب

١. شرح المنظومة ١/ ١٢.

وزوايا المثل يساوي قائمين فالربط بين المحمول والموضوع بمعنى واحد من غير فرق بين القضايا الموجبة أو القضايـا السالبة. غاية انّ الحمل في الموجبات إثبات الربط، وفي السوالب سلب الربط.

٧. جعل الوجود قافية مخلّ بالفصاحة

وما يؤيـد به الادعاء انّ جعل الوجود قافيـة لأبيات متعددة مخل بالفصاحة فدلّ على انّ له معنى واحداً ولو كان مشتركاً لفظياً لم يلزم من الجعل المذكور أيّ اخلال كما لـو جعل لفظ العين قوافي الأبيات بل ربما يحكم عليـه بـالتحسين لانّـه من بـاب تجنيس القـافيـة، المعـدود من المحسّنات البديعية يقول صدر المتألهين:

ومن الشواهـد انّ رجلاً لـو ذكر شعراً وجعل قـافية جميع أبيـاته لفظ الوجود، لاضطرّ كلّ أحد إلى العلم بـانّ القافية مكررة، بخلاف ما لو جعل قـافية جميع الأبيـات لفظ العين مثلاً، فـانّه لم يحكم عليـه بانّها مكررة فيـه، ولولا انّ العلم الضروري حاصل لكلّ أحد بـان المفهوم من لفظ الوجود، واحد في الكل، لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا في الصورة الأُخرى.[١]

فخرجنا بالنتيجة التالية:

انّ مفهوم الوجود، مفهوم واحد، وهو بـوحدته يصدق على عامة الموجودات من غير فرق بين الواجب والممكن والجوهر والعرض.

١. الأسفار:١/ ٣٦.

المسألة الثانية

حقيقة الوجود

حقيقة واحدة مشككة

قد عـرفت انّ وحدة الوجود مفهـوماً و حقيقة هي المسألة الثـانية من المسائل التي تعدّ رأس كلّ معارف، وقد عرفت وحدة مفهوم الوجود في المسألة الأُولى و إليك الكلام في وحدة حقيقته في هذا المقام فنقول:

انّ الهويـة الخارجيـة تتصف بالكثـرة العـرضيـة وأُخرى بـالكثـرة الطولية.

أمّا الأُولى فيقال: هذا إنسان وذاك فرس وهكذا

أو هذا جسم فلكي وذاك جسم طبيعي فالكثرة هنـا كثرة عرضية وسبب الكثرة هـو الماهيات التي أوجـدها الوجـود ففي الحقيقة الـوجود يحقق الماهيـة وهي تحدد الوجـود بالانسـانية والشجريـة فهذا النـوع من الكثرة رهن نسبة الوجود إلى الماهية.

وأمّا الثاني وهي الكثرة العارضة على الوجود من جهة الانقسامات

الطارئة عليه نفسه كانقسامه إلى الواجب والممكن، والواحد والكثير، والفعل والقوة.

فيقع الكلام في ما هو ملاك الكثرة في الانقسام الثاني .

أقول هناك مذهبان:

وحصيلة المذهبين عبارة عن انّ الوجود عند المشائيين حقائق متباينة بتمام الذات يتميز كلّ منها من غيره بتمام ذاته البسيطة حيث لا جزء للوجود، ولا بأمر خارجي إذ ليس وراء الوجود شيء.

كما انّه عند الفهلويين حقيقة واحدة لكن ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كلّ مرتبة إلى ما به الاشتراك وإليك شرح كلا المذهبين:

١. مذهب المشائيين

فذهب المشائيون إلى انّ الوجود في هذه المراحل حقائق متباينة بتمام ذواتها لا بالفصول ليلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً، ولا بالمصنفات والمشخصات ليكون الوجود نوعاً.

وبعبارة أُخرى: انّ الواجب والممكن والواحد والكثير كلّها متباينات بالذات لا اشتراك بينهما حتّى تحتاج ما به الامتياز بل الكلّ بعامة ذاته متميز عن الآخر نظير الأجناس العالية التي هي متباينات بالذات ولذلك لا جنس فوقها.

وهذه النظرية مبنية على كثرة الوجود والموجود والسبب لاختيار هذا المذهب وجود العلية والمعلولية بين الواجب والممكن وهذا يعرب عن تباينهما إذ لو كانا من حقيقة واحدة لما كان هناك وجه لكون وجود علة لوجود آخر مع وحدة الحقيقة وإلى ذلك المذهب يشير المحقّق السبزواري بقوله:

وعند مشائيّة حقائق	تباينت وهو لدي زاهق
لانّ معنى واحداً لا ينتزع	مما له توحد مالم يقع

وهو بالبيت الثاني يشير إلى ضعف هذا المذهب لانّه لو كان الوجود في الواجب والممكن والمجرّد والمادي حقائق متباينة بحيث لا يكون بينها قدر اشتراك ولا وجه امتياز بل يتميز الواجب بذاته عن الآخر فعندئذ كيف يصحّ انتزاع مفهوم واحد عن الكثرات التي ليست بينها وحدة مشتركة وقد مرّ انّ المفهوم الواحد لا يمكن أن ينتزع من الكثير بما هو كثير مالم يكن بينها قدر مشترك.

وبعبارة أُخرى: لو انتزع مفهوم واحد من أشياء متخالفة بلا جهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه، لكان الواحد كثيراً.

فإن قلت: كيف ننتزع الواحد النوعي من الأفراد المختلفة والواحد الجنسي من الأنواع المتباينة فلو صحّ ذلك البرهان لكان الواحد عين الكثير.

قلت: فرق بين أن يكون الواحد عين الكثير وبين أن يكون تحته الكثير والثاني من هذا القبيل فانّ مفهوم الإنسان ليس عين زيد وعمر

وإنّما يقع تحته الافراد.

وإن شئت قلت: انّ مفهوم الإنسان إنّما ينتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد لا من الجهات المميزة والأصناف المشخصة وهكذا الحيوان إنّما ينتزع من الجهة المشتركة بين الإنسان والفرس أعني الجنس لا من الجهة المميزة أعني جهة الفصل وكون أحدهما ناطقاً والآخر صاهلاً .

وذهب صدر المتألهين وتلامذة منهجه إلى اختيار المسلك الثاني وهو وحدة حقيقة الوجود وصدقه على ما تحته بالتشكيك وهو مذهب الفهلويين وإليك توضيحه.

مذهب الفهلويين في حقيقة الوجود

انّ حقيقة الوجود لدى الفهلويين أشبه بالنور الحسي، فكما انّه ذات حقيقة واحدة أعني كونه ظاهراً بنفسه، مظهراً لغيره وإنّما يختلف بالشدة والضعف وعلى وجه ليست الكثرة سوى قوة النور، وأمّا الضعف فهو ليس أمراً وجودياً بل عبارة عن عدم قوته فهكذا حقيقة النور التي هي أيضاً ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها حيث إنّ الأرواح والأشباح ظاهرتان بالنور الحقيقي أعني الوجود فالاختلاف بينهما اختلاف في شدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه دون أن يكون هناك اختلاف في حقيقة الوجود.

ثمّ إنّ تشبيه حقيقة الوجود التي هي نور حقيقي، بالنور الحسي

يقرب من وجه ويبعد من ألف وجه الشبه هو انّ الشدة والضعف في كلا النورين يرجع إلى حقيقتها فالنور الحسي يشتد بالنور ويضعف بقلته وليست الشدة شيئاً سوى النور فيرجعُ ما به الاشتراك (النور) إلى ما به الامتياز، قوة النور.

فهكذا حقيقة النور الخارجي فالوجود الواجب والوجود الممكن يشتركان في الوجود وحقيقته وهو ما نعبّر عنه الطارد للعدم أو ما يقرب من ذلك ويتميز الواجب عن الممكن لا بشيء خارج عن الوجود بل بقوة الوجود وغناه كما انّ الممكن يتميز بضعف الوجود وفقره.

يقول أُستاذنا السيد الطباطبائي:

الحقّ انّها حقيقة واحدة في عين انّها كثيرة، لانّا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما.

ويتبين به انّ الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة، كما مثلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج انّه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نوراً و شيئاً زائداً على النورية ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور بل لا تزيد كلّ واحدة من مراتبها المختلفة على حقيقة النور المشتركة

شيئاً ولا تفقد منها شيئاً وإنّما هي من النور في مرتبة خاصة بسيطة لم تتألف من أجزاء ولم ينضم إليها ضميمة وتمتاز من غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة.[1]

أدلّة الفهلويين

استدلّ الفهلويون على وحدة الوجود حقيقة وانّ الشدة والضعف ليس شيئاً غير الوجود فالشدة شدة الوجود والضعف أمر عدمي فليس في الدار غير الوجود ديار، وانّ ما به الامتياز يرجع إلى ما به الاشتراك، وأقاموا على ذلك أدلّة ندرس بعضها.

١. السنخية بين العلة والمعلول

البرهان الفعلي يبعثنا إلى القول بوجود السنخية بين العلة والمعلول وليس المراد منها، السنخية التوليدية كالندى بالنسبة إلى المطر بل المراد السنخية الظلية كسنخية كلّ شيء مع ظله والدليل على لزوم السنخية هو انّ صدور شيء عن شيء دون شيء آخر، دالّ على وجود الخصوصية المشتركة بين الصادر والمصدور وإلاّ فلو صدر بلا خصوصية يلزم أن يكون كلّ شيء علّة لكلّ شيء فهذا أعني صدور شيء عن شيء دون شيء آخر يجرّنا إلى القول بالسنخية بين العلة

---

١. نهاية الحكمة:١٨.

والمعلول.

وبناء على هذا فلو كان الوجود حقائق متباينة بتمام الذوات يلزم فقدان السنخية بين العلة والمعلول لافتراض انّ المعلول متباين بالذات مع العلة.

وهذا البرهان يدفع كلّ حكيم إلى اختيار نظرية الفهلويين إذ على هذه النظرية فالعلة والمعلول حقيقة واحدة لا حقائق متباينة فالسنخية ولو على نحو الظليّة محفوظة.

٢. السنخية بين الآية وذيها

انّ الآفاق والأنفس آيتان من آيات الله سبحانه يُستدلّ بالآية على وجود ذي الآية وبكمالها واتقانها على علم ذيها وكماله، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على وجود السنخية بين الآية وذيها، فلو كان الوجود حقائق متباينة فكيف يحكي المتباين عن مثله فهل يمكن أن تحكي الحرارة عن البرودة.

٣. العلّة كمال المعلول

انّ من القواعد المسلمة عند المشائيين انّ وجود العلة حدّ تام للمعلول والمعلول حدّ ناقص للعلة وهذا إنّما يصحّ إذا كان بينهما سنخية ولو كان الوجود حقائق متباينة أفهل يمكن أن يكون المتباين حدّاً للآخر.

٤. العلم بالعلة علم بالمعلول

من القواعد المسلمة عند المشائيين انّ العلم بالعلة علم بالمعلول فلو أخبر المنجم عن العلم بالأوضاع الفلكية عن الحوادث التالية فليس هذا إلّا من باب انّ العلم بالعلة علم بالمعلول وهكذا سائر العلل، فلو كان الوجود حقائق متباينة وكانت العلة والمعلول متباينين من جميع الجهات كيف يمكن أن يكون العلم بالمتباين علماً بالمباين الآخر، حتّى انّ المشائيين صحّحوا علم الباري بالأشياء قبل الخلقة من طريق انّ العلم بالعلة الذي هو عين ذاته، علم بالمعاليل.

هذه هي البراهين الواضحة على انّ الوجود في عامة المراتب حقيقة واحدة بمعنى كونه طارداً للعدم وإنّما الاختلاف في القوة والضعف.

وهناك برهان آخر أوعزنا إليه في ردّ نظرية المشائيين وهو انّه لو كان الوجود حقائق متباينة كيف يصحّ لنا انتزاع مفهوم واحد من متباينات بتمام الذوات وإلى ذلك البرهان يشير صدر المتألهين ويقول:

البديهة حاكمة بانّ المعنى الواحد لا يمكن أن يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها.[1]

والحاصل انّ انتزاع مفهوم واحد من شيء، رهن وجود خصوصية

١. الأسفار:٦/ ٦٢ و ١/ ٦٩ـ٧٠.

مصححة لانتزاعه عنها.

فلو انتزع ذلك المفهوم من موجود مباين آخر فهو أيضاً رهن خصوصية مباينة لتلك الخصوصية فعندئذٍ ينقلب الشيء الواحد كثيراً أو يلزم أن ينتزع بلا خصوصية وهو غير ممكن وقد مرّ توضيح هذا البرهان فلا نعيد.

فلأجل هذه البراهين المشرقة استقر نظر صدر المتألهين وتلامذة منهجه إلى القول بالتشكيك في حقيقة الوجود.

بل ربما يمكن نسبة هذا القول إلى الشيخ الرئيس في المباحثات على ما نقله صدر المتألهين في أسفاره أعني قوله:

انّ الوجود في ذوات الماهيات لايختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالتأكد و الضعف، وإنّما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فانّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهية لا لوجوده. فالتخصص للوجود على الوجه الأوّل بحسب ذاته بذاته وأمّا على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كلّ مرتبة من النعوت الكلية.[1]

وليعلم انّ القول بانّ الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب لا ينافي وحدة الوحدة أي الوحدة الحقة الحقيقة التي هي عين ذاته، فالوجود واحد بالوحدة الحقيقية في عين الكثرة في المراتب وهذه هي النظرية

١. الأسفار:١/ ٤٦، نقلاً عن المباحثات.

المعروفة بكثرة الوجود والموجود في عين وحدتها.

إلى هنا تمّ بيان النظريتين المعروفتين في تفسير دار الوجود والحقيقة، إحداهما يتبنى وحدة الحقيقة وكثرة المراتب والكثرة يرجع إلى الوجود.

ثمّ إنّ هنا نظرية ثالثة نشير إليها.

نظرية ذوق التاله

وخلاصة هذه النظرية انّ الوجود واحد شخصي وهو الواجب عزّ اسمه وليس لغيره حظ من الوجود سوى الانتساب إليه، قالوا: حقيقة الوجود قائمة بذاتها وهي واحدة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه وإنّما التكثر في الماهيات المنسوبة إلى الوجود وليس للوجود قيام بالماهيات وعروض لها وإطلاق الموجود على تلك الحقيقة بمعنى انّها نفس الوجود وعلى الماهيات بمعنى انّها المنسوب إلى الوجود مثل المشمس واللابن والتآمر وهذا المذهب هو المعروف بوحدة الوجود وكثرة الموجود.

وقد يظهر من صدر المتألهين اختياره في بعض كتبه يقول في المبدأ والمعاد:

انّ الممكن في مرتبة ذاته لا يكون موجوداً أصلاً لا في نفسه ولا بنفسه ولا لنفسه، بل له الوجود الاعتباري النسبي إلى المبدء الأوّل القيوم

بالذات، وهو الموجود في نفسه بنفسه لنفسه.[1]

ومع ذلك لا يمكن أن يقال انّ النظرية مقبولة عنده لما نرى انّه ينقلها في الأسفار ويردها بقوله:

وذهب جماعة إلى انّ الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات الباري تعالى و الماهيات أُمور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي وارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصي عندهم، والموجود كلي له أفراد متعددة وهي الموجودات ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين.[2]

ثمّ إنّه يرد عليه بقوله: انّ كون ذات الواجب بذاته وجوداً لجميع الماهيات من الجواهر والأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل فانّ بعض أفراد الموجودات ممّا لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع انّ بعضها متقدم على بعض بالوجود،ولا يعقل تقدّم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحداً وحدة حقيقية منسوبة إلى الكلّ.

فإن قلت: انّ التفاوت بحسب التقدّم والتأخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها إليه بأن يكون نسبة بعضها إلى الوجود الحقيقي أقدم من بعض آخر.

قلت: النسبة من حيث إنّها نسبة أمر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين فإذا كان المنسوب إليه ذاتاً أحدية، والمنسوب ماهية، والماهية بحسب ذاتها لا تقتضي شيئاً من

١. المبدأ والمعاد:٢٣.

٢. الأسفار:١/ ٧٣.

التقدم والتأخر والعلية والمعلومية ولا أولوية أيضاً لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها وفعليتها في أنفسها وبحسب ماهيتها، فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهية واحدة بالتقدم بالنسبة إلى الواجب والتأخر فيه.(١)

والحاصل انّ تلك النظرية التي توصف بذوق التأله باطل جداً لانّ معناه انّ للوجود مصداقاً واحداً وهو وجود الواجب وليس لغير الواجب تحقق ووجود وهذا ما يرده بعث الأنبياء وإرسال الرسل وإنزال الكتب، بل تلك النظرية تناسب قول الصوفية القائلة بوحدة الوجود والموجود.

ولنا أن نسأل القائل ماذا يريد من انّ الوجود واحد شخصي وغيره منسوب إليه فإن أراد انّه سبحانه بوجوده الشخصي يعد وجوداً للوجود والعرض فهذا باطل لانّه يستلزم أن يكون شيء واحد وجوداً للجوهر الذي هو وجود في نفسه لنفسه والعرض الذي هو وجود في نفسه لغيره.

وإن أراد انّ الوجود الحقيقي منحصر بالله سبحانه وانّ لغيره سبحانه وجود يعدّ من شؤون الواجب وقائماً به ونسبتها إلى الواجب نسبة الفرع إلى الأصل فهذا هو قول صدر المتألهين القائل بانّه سبحانه واجب نفسي وما سواه معنى حرفي قائم به، ويظهر صحّة هذه النظرية

١. الأسفار: ١/ ٧٣. ثمّ إنّه يرد النظرية أيضاً بوجهين آخرين، فمن أراد فليرجع إلى صفحة ٧٤.

بالقول بنظرية الفهلويين.

يقول المحقّق السبزواري في الفرق بين نظرية ذوق التأله ونظرية صدر المتألهين يقول:

ثمّ إنّ الفرق بين طريقته (قدس سره) والطريقة المنسوبة إلى ذوق المتألهين انّ المصنّف (قدس سره) يقول بتكثر الوجود والموجود معاً، ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة، كما إذا كان إنسان مقابلاً لمرائي متعددة، فالإنسان متعدد وكذا الإنسانية، لكنّها في عين الكثرة واحد بملاحظة العكسية وعدم الأصيلية. إذ عكس الشيء بما هو عكس الشيء ليس شيئاً على حياله، إنّما هو آلة للحاظ الشيء ولو جعل ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً حاكياً عن الشيء بل حاجباً، فكلما كان نظرك إلى العاكس يجعل العكوس عنوانات له وآلات للحاظه، فكما يحصل الارتباط طولاً كذلك يحصل عرضاً. وإن كانت في غاية التباعد، كعكس يحصل منه في الجليدية في غاية الصغر أو في الماء الآجن في نهاية الكدر، وكالذي يحصل منه في مرآة يحاكيه على ما هو عليه، فظهور العاكس كخيط ينظم لآلى العكوس المتفننة ويربطها ويجمع شتاتها ويتصالح الأضداد برباطها، بخلاف ما إذا كنت محتجباً عن العاكس ووقع نظرك أوّلاً على العكوس المتخالفة بما هي متخالفة.(١)

١. الأسفار: ١/ ٧٢ قسم الهامش.

النظرية الرابعة: نظرية العرفاء

وهذه النظرية تتبنى وحدة الوجود والموجود وانّه ليس في دار الوجود إلاّ هو وليس للعالم وجود إلاّ في عالم الخيال، وهذا هو المنقول عن محي الدين العربي صاحب الفصوص وشارحه فهو يذكر في خطبته.

الحمدلله الذي خلق الأشياء وهو عينها.(١)

وهذه النظرية تضاد نظرية العلية والمعلولية وانّ علية والمخلوقية والوحدة والكثرة وهو على طرف النقيض ممّا جاء في الكتاب والسنة و ما عليه البراهين الفلسفية فلو كان هناك حسن الظن فلابدّ من تأويله بأن يعد العالم من تجليات الخالق وشؤونه كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي.

وبهذا المعنى الصحيح يفسر قوله سبحانه: ﴿هُوَ الأَوّل وَالآخر وَالظّاهر وَالباطن وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحيط﴾.(٢)

وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذي فِي السَّماء إِلهٌ وَفِي الأَرض إِله﴾.(٣)

وقال علي عليه السلام: [انّه] مع كلّ شيء لا بمقارنة وغير كلّ شيء لا بالمزايلة.(٤)

---

١. شرح الفصوص: المقدّمة.

٢. الحديد: ٣.

٣. الزخرف: ٨٤.

٤. نهج البلاغة: الخطبة ١.

وقد نقل عنه قوله عليه السلام: ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه».

كما نقل عنه «داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمباينة».

فلا بأس بنا أن نستشهد بشعر بعض العرفاء باللغة الفارسية:

محقق را كه وحدت در شهود است
نخستين نظره بر نور وجود است
دلى كز معرفت نور و صفا ديد
به هر چيزى كه ديد اوّل خدا ديد
همه عالم ز نور اوست پيدا
كجا او گردد از عالم هويدا
زهى نادان كه آن خورشيد تابان
به نور شمع جويد در بيابان

إلى هنا تمّ بيان النظريات الأربع في الوجود وإليك الإشارة إلى رؤوسها:

١. الوجود حقائق متباينة بتمام الذوات.

٢. الوجود حقيقة واحدة مشككة.(١)

٣. الوجود واحد شخصي والماهيات منتسبة إليه.

---

١. فهو في نفس الوحدة كثير أيضاً، وحدته من حيث الحقيقة وكثرته من حيث المراتب.

٤. الوجود واحد شخصي وما سواه ليس له حقيقة.

بقيت من نظريتان أُخريتان وهما:

١. نظرية الحصص في الوجود

نظرية بعض المتكلّمين من انّه ليس للوجود أفراد حقيقة متخالفة بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقصية سوى الحصص التي هي مفهوم الوجود المطلق المتفاوت عندهم بمجرّد عارض الاضافة إلى ماهية. فالوجود عندهم اعتباري والحصص الذهنية كبياض هذا الثلج وذلك في الخارج حيث إنّها متماثلة متفقة في اللوازم والافراد.

وبما انّ هذه النظرية سخيفة لم يجد المتأخرون محيص عن تأويلها بتنزيل جميع ما قالوا في المفهوم على الحقيقة بأن يكون مرادهم بالوجود مفهوماً واحداً كون حقيقته واحدة كما في ذلك المذهب المنسوب إلى أذواق المتألهين. ومراده بحصصه التجليات التي لا تستلزم تكثراً في المتجلي إلاّ في النسب.

٢. نظرية التشكيك في المظاهر

وهذه النظرية تتبنى انّ الوجود واحد شخصي والتشكيك في مظاهره مقابل قول الفهلويين انّ التشكيك في مراتبه.

وبما انّ تفسير هذه النظرية رهن ذوق عرفاني شامخ، نتركها لأهلها إذ فيما شرحناه غنى وكفاية لروّاد الحق والحقيقة.

إلماع للقارئ الكريم

إعلم أنّي قد لخصت في هذه الرسالة، نظرية الحكماء في المسألتين: أصالة الوجود والتشكيك فيه، وأوضحت مقاصدهم بأوضح العبارات وأبينها، ومع ذلك أودّ أن أُنبِّه إلى أنّ المسائل الفلسفية ليست رمية لكلّ رام، ولا يصدر عن حياضها كلّ شارد ووارد، وإنّما يردها الأمثل فالأمثل أعني: من توقد ذكاؤه، واستكملت مواهبه، وعرف الشريعة ومقاصدها، والعقيدة وبراهينها، وتبيّن له أنّ النقل لا يفارق العقل قيد شعرة، كما انّ العقل لا يفارقه كذلك ولذلك أوصى الشيخ الرئيس في خاتمة «إشاراته» بأن يصان هذا العلم إلاّ عمن نقت سريرته واستقامت سيرته.

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات

فهرس المحتويات

الحمد لله ربّ العالمين